Supplément à la « Vie Spirituelle »

1er Octobre 1934

ÉTUDES ET DOCUMENTS

Le sens spirituel du Cantique des cantiques

Religion et critique

L'étude du *Cantique des cantiques* ne relève pas de la seule exégèse, elle relève encore de la mystique. L'âme religieuse sait qu'il célèbre en réalité l'amour divin, et que, pour le bien entendre, il faut songer à l'union de la créature avec son Créateur, ces deux êtres « tout deux uniques, tout deux suprêmes », pour parler avec Newman, dont le dialogue compose la vie intérieure. Aussi la tradition, tant juive que chrétienne, a-t-elle toujours protesté quand un critique a voulu expliquer le *Cantique* sans l'interprète : ce lui semblait une profanation. Il en est un exemple célèbre : Théodore de Mopsueste, qui poussa si loin l'interprétation littérale de l'Écriture, avait émis des doutes sur la valeur morale du *Cantique* : il fut critiqué, sinon condamné, au second concile de Constantinople (1). Et, quand une opinion semblable fut soutenue au XVIe siècle par Castalion, par Jean Leclerc et par

(1) Voir J.-M. Voste, O. P., *L'Œuvre exégétique de Théodore de Mopsueste au IIe Concile de Constantinople*, « Revue Biblique », 1929, pp. 394-95.

Grotius, elle fit scandale chez les catholiques et plus encore chez les protestants. On comprend fort bien d'ailleurs l'origine de ce malentendu. La critique étudiait le *Cantique*, comme elle aurait étudié Homère ou Pindare. Appliquant avant la lettre la méthode cartésienne, elle écartait provisoirement le voile dont l'entourait la piété. Elle prenait du *Cantique* une vue partielle, qui n'était pas toujours fausse, mais qui avait le tort d'être incomplète : on ne détache pas impunément le fruit de l'arbre qui l'a porté.

Elle ne s'inquiétait ni de ses racines, ni de son parfum. Et tout bien analysé, étiqueté et commenté, elle voyait dans le *Cantique* une pastorale amoureuse, égarée dans le canon, comme une statue d'Aphrodite qu'un peuple pieux aurait habillée en madone. Il y avait donc dans ce petit domaine un conflit très aigu entre les exigences de la science et les aspirations de la foi. Sans doute la critique n'était pas forcée d'avoir les audaces verbales de Théodore, elle pouvait insinuer le même doute avec plus de politesses à la manière de Renan. Il n'importe. Elle menaçait le dogme de l'inspiration des Écritures, elle laissait deviner l'indécence dans des expressions chères aux mystiques, elle semblait avoir tari une source vive de la dévotion.

Nos lecteurs devinent déjà que ce conflit n'existe pas à nos yeux et que nous croyons pouvoir aisément concilier, à condition qu'on veuille bien respecter la distinction des plans, des domaines et des ordres, l'exégèse littérale et la théologie mystique. Bien mieux, l'étude précise et complète du *Cantique* nous paraît être d'un merveilleux exemple pour illustrer ce vieil adage que nous modifions à peine : « Un peu de critique éloigne de la tradition, beaucoup de critique y ramène. » A vrai dire, la critique ne ramène pas toujours à la formule usuelle sous laquelle s'exprimait la tradition ; elle suggère parfois une formule nouvelle : mais alors, malgré son apparente nouveauté, celle-ci préserve mieux que l'ancienne l'essence même de la tradition. Elle lui évite des défenses périlleuses, elle

facilite l'adhésion des esprits exigeants; elle fortifie la foi des autres; elle aide à mieux comprendre et elle dispose à mieux croire; somme toute, elle est à la fois plus digne de l'homme et plus digne de Dieu. On pouvait craindre un instant que l'explication critique du *Cantique* de Salomon vînt dissiper sa vertu : si elle chasse l'ombre, la clarté ôte aussi le mystère. Mais nous allons montrer que l'exégèse littérale du *Cantique*, loin de les affaiblir, donne un fondement plus solide à ces sens spirituels que la piété des siècles a fait fleurir sur ses versets.

Examinons d'abord les solutions extrêmes du problème mystique. J'en aperçois deux. L'une est toute profane : c'est celle de la *transposition*. L'autre est toute sacrée : c'est celle de l'*allégorie*.

La transposition

Le *Cantique*, nous le savons assez, est pour certains une collection de chants d'amour. Supposons que les idylles de Théocrite soient tombées en de pieuses mains, et qu'elles aient alimenté la piété d'un monastère. Ou supposons encore l'étonnement d'Honoré d'Urfé s'il voyait les bergers de l'Astrée devenir les prototypes de l'amour de Dieu. Ainsi ce serait par une sorte de supercherie (ou tout au moins par une étrange distraction) que le *Cantique* aurait passé dans la Bible, soit qu'il ait reçu une signification mystique avant sa canonisation, soit qu'on l'ait ainsi transposé lors de cette canonisation. Nous ne nous attarderons pas à discuter cette hypothèse (1). Du simple point de vue de la vraisemblance historique, elle ne se soutient guère. Comment l'autorité canonisante aurait-elle laissé s'introduire dans des Écritures divines un texte où serait chantée la chair? Pour le juif, comme

(1) Nous l'avons à plusieurs reprises discutée et repoussée dans notre Commentaire qui paraîtra prochainement.

pour le chrétien, les Écritures sont choses saintes : elles peuvent raconter des actes condamnables, mais alors elles indiquent qu'elles les condamnent. Elles peuvent dicter des préceptes qui paraissent fâcheux à un âge plus parfait, mais c'est que ces préceptes convenaient à l'époque. L'Écriture ne saurait s'étendre avec complaisance sur l'histoire d'un amour défendu, et il y aurait même quelque impertinence à ce qu'elle décrive, sans une forte raison morale, les intimités d'un légitime amour.

L'allégorie

Maintenant, si le *Cantique* est un livre qui comporte une leçon morale, un livre d'enseignement religieux, comment donne-t-il cet enseignement? A quel genre didactique appartient-il?

Certains auteurs orthodoxes voient dans le *Cantique* une *allégorie*. Pour eux, le *Cantique* ne comporte pas de sens littéral. L'auteur n'a jamais eu autre chose en vue que d'exprimer l'union de Iahvé avec son peuple, et de Dieu avec sa créature. Mais il a traduit sa pensée en énigmes, comme on chiffre une dépêche. A chaque verset, à chaque mot du *Cantique* correspondrait donc une réalité surnaturelle bien déterminée. En d'autres termes, l'auteur a fait un thème en transcrivant une réalité mystique sous un symbole. A l'interprète de faire une version, de revenir, en sens inverse, du symbole à la chose.

Pour éclairer cette question, il est nécessaire de distinguer le genre allégorique et la méthode allégorique. Que les Pères, les théologiens et les mystiques aient employé la méthode allégorique pour s'expliquer ce qui leur paraissait obscur ou déplacé dans le *Cantique*, il est certain. Mais il nous paraît extrêmement improbable que le *Cantique* ait été pour son auteur une allégorie. Exposons donc ces deux points.

1. *La méthode allégorique* est une méthode d'exégèse. Voici le postulat sur lequel elle s'appuie. Elle suppose qu'un écrit, outre le sens naturel immédiat, comporte encore d'autres significations, parce que les personnages qu'il met en scène et les événements qu'il raconte sont aussi des symboles. Cette méthode est familière aux chrétiens et elle anime toute leur liturgie. Mais il ne faudrait pas croire qu'elle soit propre à la pensée religieuse, et l'on pourrait aisément définir les cas où elle devient presque nécessaire à l'esprit pour esquiver une difficulté très grave.

C'est lorsqu'une grande œuvre littéraire, écrite dans les temps reculés et consacrée par l'admiration et par l'usage, devenue classique en un mot, n'est plus en accord avec le degré de civilisation où le progrès a porté les mœurs. Il n'est pas rare alors que certains hommes d'État, certains penseurs se proposent de concilier l'attachement à ces formes anciennes avec les développements de la morale. Pour cela, deux méthodes viennent naturellement à l'esprit. On peut d'abord replacer le texte ancien dans son milieu primitif, montrer que ce milieu l'explique, que les idées morales évoluent avec l'état social, que l'histoire peut expliquer ce que repousse la morale. Mais il y aurait aussi un autre moyen d'échapper à la difficulté et de dissiper le scandale; il consisterait à dire aux lecteurs : « Ne soyez donc pas surpris de ce qui vous choque. Ce texte ancien avait deux sens : l'un, facile et grossier, c'est celui qui vous apparaît d'abord. Mais, sous ce sens primitif, il s'en cache un autre qui est raffiné et que nous allons maintenant vous annoncer. Au reste, ce sens profond est le vrai sens du texte : il en révèle l'esprit, et ceux qui s'en tiennent à la lettre font des contresens. » Tel est le principe de la méthode allégorique.

On devine qu'elle devait avoir la faveur des Anciens. La méthode critique exige des connaissances précises que les historiens ne possédaient pas encore : il a fallu le XIX^e^ siècle pour que nous commencions à connaître la

vraie figure du passé. Et les Anciens n'avaient pas davantage l'idée d'un développement progressif de l'humanité : quand ils philosophaient sur les origines, ils étaient plutôt portés à concevoir l'histoire comme une longue décadence. Enfin, la méthode critique, en admettant même qu'elle eût alors été pressentie, n'aurait pas été très utile à ceux qui avaient la charge d'enseigner le peuple. La critique ne sera jamais populaire, parce que le peuple n'est point capable d'imaginer autre chose que ce qu'il voit. Au reste, si les résultats, toujours incomplets, de la critique étaient livrés à la foule sans explication, elle en tirerait une leçon de scepticisme. « Les prescriptions morales ont changé, diraient les bonnes gens, c'est donc qu'il n'y a pas de morale. » Et, il serait bien difficile de leur montrer qu'ils raisonnent mal. Que d'avantages en revanche dans la méthode allégorique! Elle est facile, elle est ingénieuse, disons mieux, elle permet d'être facilement ingénieux. Comme aucune vérification n'est possible dans ces domaines, tout ce qui paraît plausible ou même possible peut être tenu pour véritable. Cette méthode satisfait l'esprit, et elle donne à la recherche de la vérité, qui est cachée sous le symbole, un attrait particulier (1). Elle met les œuvres littéraires au service de la philosophie, et la légende au service de la morale même.

Les philosophes avaient appliqué la méthode allégorique aux poèmes d'Homère et d'Hésiode et, d'une manière plus générale, aux légendes mythologiques. C'est Théagène de Rhegium qui inaugura, au VI[e] siècle avant Jésus-Christ, l'exégèse allégorique d'Homère. Plus tard, les Stoïciens retrouvèrent leur doctrine sous les bandelettes des poèmes homériques. Mais la méthode allégorique devait connaître son triomphe dans l'interprétation des Écritures juives. Grâce à elle, les écrits sémitiques qui

(1) Cf. notre ouvrage sur *Le temps et l'éternité chez Plotin et saint Augustin*, p. 307 (Boivin, 1933).

contenaient pour un Occidental beaucoup de paroles, d'histoires et de préceptes étranges, ont été acceptés par l'intelligence grecque et romaine : la greffe a réussi, et le vieil arbre latin a pu transmettre sa sève à la jeune Europe. Sans doute, cette transfusion, qui est à l'origine de notre culture moderne, a-t-elle eu beaucoup d'autres causes; il n'en reste pas moins que la méthode allégorique a bien facilité le mélange. C'est elle, en particulier, qui leva les difficultés d'un Ambroise ou d'un Augustin : sans elle, la Bible serait restée pour les grands Romains un livre scellé. Les mœurs fâcheuses des patriarches, les prescriptions bizarres de la loi juive, les sacrifices anciens, tout s'expliquait par l'allégorie.

Il est bien inutile de souligner que le *Cantique* appelait, exigeait, plus que tout autre texte ancien, l'exégèse allégorique. Elle n'eût pas existé que le *Cantique* aurait forcé à l'inventer pour lui tout seul ! Les Pères, les Saints, les commentateurs se sont exercés dans ces recherches, et il est encore possible d'y faire des trouvailles, car les trésors cachés du champ mystique ne sont pas dénombrables.

2. Mais ces heureux résultats de l'exégèse allégorique prouvent-ils que l'auteur du *Cantique* ait voulu composer une *allégorie* au sens propre et technique de ce terme? Nous ne le croyons pas.

L'allégorie est bien connue de Quintilien, qui la range parmi les tropes (1). Et il donne comme exemple l'Ode XIV du livre premier d'Horace :

> O navis, referent in mare te novi
> Fluctus; o quid agis? Fortiter occupa
> Portum.

(1) *De l'Inst. orat.*, VIII, 6 : « Tropus est verbi vel sermonis a propria significatione in aliam cum virtute mutatio... Ἀλληγορια quam inversionem interpretantur, aliud verbis, aliud sensu ostendit, etiam interim contrarium. »

Ici le terme *navis* représente la République ; les *tempestates* sont les guerres civiles, et ainsi de suite. Horace a d'abord pensé à la République et à ses troubles ; il a ensuite cherché des images pour traduire ses idées.

On songe à un autre exemple d'allégorie plus célèbre encore, c'est l'allégorie de la caverne au livre VII de la *République* de Platon. Comme l'ont montré J. Adam, Raeder et plus récemment P. Frutiger, il existe une correspondance détaillée entre les signes concrets et l'idée abstraite qu'ils illustrent (1).

Si le *Cantique* était une allégorie, il faudrait supposer que l'auteur, ayant d'abord conçu un thème spirituel clair, l'aurait volontairement obscurci, comme un diplomate chiffre une dépêche pour éviter qu'elle soit comprise par les étrangers. Ce ne serait pas impossible. Nous avons même dans l'histoire littéraire l'exemple célèbre d'une composition de ce genre : c'est le *Cantique spirituel* de saint Jean de la Croix. Lorsque saint Jean de la Croix était dans son cachot de Tolède (1577), il résuma sa doctrine et son histoire dans des strophes lyriques, qui devaient servir à décharger sa mémoire. Certes, ces strophes forment pour le lecteur mal averti autant de petites énigmes, mais elles avaient pour saint Jean de la Croix le plus précis des sens ; la preuve en est qu'il nous en a laissé un commentaire technique. Sans doute, saint Jean de la Croix déclare que « ces paroles d'amour chargées de sens mystiques » dépassent tout discours, qu'elles étaient en lui comme des gémissements inénarrables, qu'elles n'auront jamais une explication parfaite. Mais, s'il fallait le croire sur parole, pourquoi aurait-il pris la peine d'éclaircir chaque mot de ces trente-neuf strophes ? Pour que le *Cantique des cantiques* fût comparable sur ce point au *Cantique spirituel*, il faudrait qu'on puisse retrouver

(1) Voir P. Frutiger, *Les Mythes de Platon*, pp. 101-105, qui distingue fort justement l'allégorie du mythe.

une clé analogue à ce que la cryptographie appelle un chiffre. Comme l'a dit excellemment le Père Lagrange, « une allégorie, quand bien même elle aurait pour objet les choses divines, si elle est perçue par son auteur, si elle est le but qu'il poursuit, cette allégorie doit être intelligible, ou bien l'auteur inspiré a complètement manqué son but. L'inspiration nous oblige à croire que l'auteur avait en vue une vérité surnaturelle, soit; mais comment savez-vous que c'est l'union de Iahvé avec son peuple, si le texte lui-même ne laisse rien soupçonner du sens allégorique? S'il s'agissait d'un sens spirituel, à la bonne heure! Un sens spirituel s'appuie sur les choses décrites, il ne résulte pas des mots, il peut donc demeurer caché, il demeure nécessairement caché au sens purement humain, sans être pour cela moins réel, et rien n'empêche qu'il ait été perçu par l'auteur inspiré. De plus, un sens spirituel peut s'étendre à plusieurs objets, ce qu'on ne comprend pas d'un sens allégorique (1). »

Le *Cantique* n'est point une allégorie, mais on peut cependant le rapprocher de la parabole. Dans l'allégorie chaque objet correspond à un autre objet, chaque personne à une autre personne, bref chaque partie à une autre partie. Dans la parabole au contraire, c'est le tout qui correspond au tout; et l'on s'expose à un échec certain quand on veut établir des correspondances entre chaque élément de l'image et chaque aspect de l'idée. Que l'on songe par exemple à ces paraboles primitives que nous a respectueusement conservées l'Évangile de saint Luc; personne n'osera jamais comparer Dieu au juge d'iniquité, ni rapprocher le vrai chrétien de l'économe infidèle (2). L'analogie est une grossière ressemblance de situation : il ne faut pas la presser (3).

(1) *Revue Biblique*, 1909, p. 473.

(2) Luc, XVIII, 1-8; XVI, 1-13.

(3) Cf. R. P. LAGRANGE, *Revue Biblique*, 1909, p. 200. L'auteur cite un texte de Maldonat qui définit très exactement le genre parabo-

C'est donc au genre parabolique, ou plus exactement au genre biblique du *mâchâl* qu'il conviendrait de rattacher le *Cantique*. Le *mâchâl* sémitique est tantôt un proverbe, tantôt une petite parabole, tantôt une énigme. Mais, quelle que soit sa forme, le *mâchâl* ne répand pas une lumière égale sur l'image qu'il développe et sur la leçon qu'il en tire. Il consiste en somme à établir une analogie entre deux situations différentes et qui ne s'accordent que sous un ou deux rapports. Une pareille manière d'enseigner contient nécessairement du clair et de l'obscur, et c'est pourquoi elle sera particulièrement propice à cette œuvre de partage que Jésus devait accomplir par sa parole, éclairant ceux qui veulent la lumière, aveuglant ceux qui la repoussent. Disons donc que, si le *Cantique* a été composé pour donner un enseignement *spirituel*, c'est à une parabole qu'il faudrait le comparer (1). Mais il se peut d'ailleurs aussi qu'il ait été compris seulement comme un enseignement moral, et qu'il ait été entendu comme une parabole que plus tard. Nous croirions volontiers que son interprétation a passé par trois stades qui étaient virtuellement présents dès l'origine, comme un germe déposé par l'inspiration : c'était en une toute première phase une œuvre d'imagination, un drame historique et lyrique destiné à donner une leçon de morale

lique où *non personae personis, non partes partibus, sed totum negotium toto negotio comparatur.*

(1) Le genre parabolique oscille entre deux limites extrêmes : celle de la parabole *analogique* et celle de la parabole *allégorique*. Le Christ les a employées l'une et l'autre, suivant les occasions : devant la foule, il use souvent de la parabole qui compare sans précision deux cas analogues (ainsi le bon Samaritain, Luc, x, 30-37; le Riche insensé, Luc, xii, 16-21, etc...). Mais, devant les chefs du peuple, prêtres, scribes ou pharisiens, habitués à l'allégorie, il leur parle parfois ce langage : telle est la parabole des vignerons (Mat., xxi, 33-41; Marc, xii, 1-9; Luc, xx, 9-16). Nous avons enfin dans l'Évangile des paraboles à la fois analogiques et allégoriques (ainsi Mat., xiii, 18-23, 36-43, 49-51), mais dans ce cas le Christ explique l'allégorie à ses disciples. Tout cela est fort naturel.

conjugale ; ce devint vite une parabole, dont le principal aspect était d'illustrer l'amour de Jahvé pour son peuple. Ce fut enfin une allégorie, lorsque, le sens littéral étant négligé et le sens parabolique oublié, on tira des versets sacrés un traité de spiritualité mystique.

Les sens spirituels

Nous venons de voir que le *Cantique*, sans être une allégorie, peut contenir néanmoins, et qu'il contient même très vraisemblablement un sens spirituel ; nous voici donc amené à parler des sens spirituels de l'Écriture. Mais, avant d'aborder cette *terra sancta*, nous voudrions indiquer en passant l'intérêt humain d'un tel problème.

Le sens spirituel n'est pas un habile contresens inventé par le théologien ou par l'exégète pour esquiver une difficulté. Tout écrit qui survit à sa publication et qui s'insère dans une tradition vivante est susceptible de recevoir des sens qui avaient échappé à son auteur. Pour entendre ce paradoxe apparent, que le lecteur veuille réfléchir un instant à l'histoire d'une œuvre littéraire, et mieux encore à celle d'une œuvre poétique.

> L'homme y passe à travers des forêts de symboles
> Qui l'observent avec des regards familiers.
>
> Comme de longs échos qui de loin se confondent.
> Dans une ténébreuse et profonde unité,
> Vaste comme la nuit et comme la clarté,
> Les parfums, les couleurs et les sons se répondent.

Mais, ces couleurs, ces sons et ces réponses, il faut du temps pour les percevoir, et l'auteur n'a qu'une vie, alors que son œuvre en a plusieurs.

Qu'appelle-t-on le sens d'un poème ? Évidemment, l'idée que les mots désignent et que l'auteur avait dans l'es-

prit. Mais le sens se laisse-t-il ainsi limiter, et un auteur peut-il dénombrer tout ce qu'il a voulu dire. Les œuvres spirituelles, celles que l'humanité accueille d'âge en âge comme autant de tableaux où elle se reconnaît, n'ont-elles qu'un seul sens, à jamais défini? Certes, elles n'ont qu'un sens premier, sans quoi l'écrivain ne mériterait pas sa gloire, mais ce sens est-t-il définitif? Peut-on jamais mettre une borne aux conséquences de ce que l'on a dit? Peut-on jamais savoir le sens de ce qu'on vient d'écrire quand notre style ressemble à notre pensée et que notre pensée a traduit notre âme? Il arrive même que le sens que la postérité trouve à un poème est fort éloigné de celui que l'auteur lui avait donné : les interprètes ont passé par là et ils ont transformé une histoire ancienne pour qu'elle garde dans les esprits récents toute sa vérité première. On a dit trop de mal de la légende : sans elle, le passé pourrait-il encore susciter l'admiration? On a trop médit du commentateur : l'œuvre que l'on commente est celle qui existe hors de son auteur, parce qu'il l'a engendrée à la vie.

Tout livre spirituel et *a fortiori* tout livre « sacré » a forcément deux faces, comme il a deux usages distincts. De toute évidence, il doit comporter un sens littéral très précis. C'est au critique de le retrouver par l'analyse du langage, par la connaissance du moment et du milieu. Œuvre captivante et qui jamais ne sera achevée. Car, ce qu'il importe de restituer avant tout, c'est le réseau des associations d'images, de sentiments et d'idées que les mots évoquaient pour l'auteur et pour ses contemporains, et nous ne pourrons jamais nous flatter d'être arrivés au bout de ce travail. En fait, ce sens fondamental ne disparaît pas totalement, mais il pourra être longtemps oublié et écarté. C'est qu'un jour il a cessé d'être utile et d'être compris, parce que les conditions sociales et mentales avaient changé. Vient un moment où tout texte ancien deviendrait inintelligible pour le public et pour le peuple enfant, si les interprètes n'avaient pas su retrouver

sous la lettre désormais périmée une leçon morale ou religieuse qui soit soustraite aux vicissitudes du temps.

La Bible, nous le pressentons, ne saurait échapper à cette loi. Comme elle est, selon l'apôtre saint Paul, un livre d'enseignement religieux, elle doit pouvoir en toute occasion « former l'homme de Dieu et le rendre apte à toute bonne œuvre ». Il importe donc au premier chef que les livres historiques ou juridiques, et même les livres poétiques de la Bible aient, outre leur sens premier, un sens plus général capable d'instruire chaque être humain.

Qui ne pressent que, plus que tout autre livre biblique, le *Cantique* exige une interprétation? Tout nous porte à croire qu'il est une œuvre dramatique, privée des divisions et des indications scéniques qui sont indispensables à son intelligence. Est-ce le hasard des copies qui est la cause de cet oubli? Est-ce à la paresse des copistes qu'il faut imputer cette négligence? Est-ce au contraire à la volonté du collecteur ou de l'autorité canonisante? Nous ne le savons pas, et nous ne le saurons jamais. Mais, dans l'état où il nous est parvenu, le *Cantique* est une énigme. Il ne peut donc se soutenir que sur le commentaire. De ce point de vue, nous dirions volontiers qu'il appartient au genre sibyllin. Il y rejoindrait le *Parménide* de Platon, la IV^e^ *Églogue* de Virgile et l'*Apocalypse* de saint Jean. Le succès de tous les écrits hermétiques, à quelque siècle qu'ils appartiennent, nous rappelle combien l'esprit humain s'éprend de ce qu'il ne saisit qu'à moitié. Par là s'expliqueraient les fortunes auxquelles sont promis certains écrits volontairement obscurs. C'est leur triomphe de pouvoir passionner également, bien que pour des raisons différentes, les mystiques et les critiques. Les premiers devinent ce qui se cache sous la lettre, ils y projettent leurs désirs, ils y écoutent le murmure divin. Quant aux savants, ils se passionnent à retrouver l'origine et le sens de ces écritures provocantes. A vrai dire, le problème n'est peut-être pas toujours soluble : qui sait si l'auteur n'a pas précisément voulu laisser planer l'équivoque sur

son œuvre? Mais ces incertitudes qui nourrissent le spirituel et qui excitent le critique donnent à l'esprit le mouvement nécessaire pour se reprendre et se dépasser; les trouvailles s'additionnent et les conjectures s'amoncellent. Bienheureux labyrinthe qui nous a valu tant d'efforts ingénieux et qui a permis, chemin faisant, tant de découvertes! On en oublie le texte primitif, tant on est heureux de l'avoir expliqué. L'édifice des commentaires pieux ou critiques écrase maintenant l'énigme initiale de sa subtile architecture. Il en est un peu comme de ces basiliques construites sur les corps des martyrs. Le tombeau s'y laisse mal apercevoir : un autel a grandi sur lui, et là où repose la poussière des saints, c'est Dieu qu'on adore.

Les sens spirituels de l'Écriture

Nous admettons donc sans surprise que la Bible contienne des sens spirituels. Mais ces sens seconds sont-ils voulus de Dieu, sont-ils inspirés par l'esprit de Dieu? Question de critique scripturaire qui n'est pas sans intérêt pour un croyant. C'est le moment, hélas! où le lecteur « acatholique », qui nous avait suivi jusque-là, va sans doute nous abandonner. Notre espérance serait qu'il poursuive encore un peu, car, si nous entrons dans un domaine retiré et parcouru de souffles mystérieux, c'est bien toujours la même méthode qui va nous aider à les reconnaître.

Il reste vrai toutefois que ces nouveaux problèmes ne peuvent se poser qu'à des chrétiens. Ce n'est pas ici le lieu de donner des motifs historiques et rationnels de la croyance catholique dans l'inspiration des Écritures. Nous la tenons pour acquise et nous supposons que les écrits canoniques ont été écrits sous « l'inspiration » de l'Esprit de Dieu. Mais c'est alors que plusieurs questions se présentent. Par souci de clarté, nous les réduirons à deux chefs :

1) Y a-t-il dans l'Écriture des sens spirituels directement voulus par l'Esprit de Dieu?

2) Tous les sens spirituels que peut recevoir l'Écriture sont-ils expressément voulus par cet Esprit, — et dans le cas contraire, quelles sont les règles du discernement?

1)

Pour résoudre la première de ces questions la méthode la plus sûre serait d'interroger la Bible sur elle-même : parmi les derniers rédacteurs des livres qui la composent, n'y a-t-il pas un écrivain inspiré capable de nous renseigner sur le sens des textes plus anciens?

Il se trouve précisément qu'un des auteurs néo-testamentaires est bien qualifié pour nous éclairer. Nous songeons à saint Paul qui, ayant reçu du rabbi Gamaliel la science des Écritures juives (*Actes*, XXII, 3), l'a fécondée par la science du Christ. Saint Paul a traité *ex professo* le sujet qui nous occupe dans le chapitre dixième de la *1re Épître aux Corinthiens*. Il vient de rappeler aux fidèles les événements qui marquèrent la fameuse sortie d'Égypte, il leur a montré comment la plupart de leurs pères dans la foi périrent dans ces catastrophes, parce qu'ils n'avaient pas été agréables à Dieu. Et il ajoute alors : « Ces choses sont arrivées pour nous servir d'exemples (τυπικῶς) et elles ont été écrites pour notre instruction (πρὸς νουθεσίαν ἡμῶν). » Il y a donc aux yeux de saint Paul des faits historiques ou du moins des récits historiques contenus dans l'Écriture, et dont une raison d'être est l'instruction morale et religieuse des générations futures. Leur explication dernière est à chercher dans l'avenir, car ces faits ont été recueillis pour servir de règles de conduite dans le peuple juif et dans l'Église chrétienne. Saint Paul ne prétend pas, en rappelant ces principes, enseigner aux Corinthiens quelque chose de nouveau pour eux. C'est donc une doctrine, une méthode communes.

Chemin faisant, il énumère certains de ces événements typiques, sans affirmer le moins du monde que cette liste soit complète (*I Cor.*, x, 1-12). A l'occasion, il en signalera d'autres : ainsi, lorsqu'il écrit aux Galates, il voit dans les deux épouses d'Abraham l'image de l'ancienne et de la nouvelle alliance. Agar, qui est l'esclave, représente la synagogue; Sarah, qui est la femme libre, est la figure de l'Église, et c'est à ce propos que saint Paul nous parle expressément d'allégorie (ἅτινά ἐστιν ἀλληγορούμενα, *Gal.*, IV, 24; cf. *Col.*, II, 16; *Rom.*, V, 4). Quant à l'*Épître aux Hébreux*, elle fait un délicat et perpétuel usage de l'allégorie, parfois d'une manière faite pour surprendre un lecteur moderne habitué à d'autres méthodes d'argumentation. Ainsi, Melchisédech, ce mystérieux personnage qui apparaît furtivement dans la *Genèse* pour apporter le pain et le vin à Abraham vainqueur de Kedorlaomer (XIV, 17-20), devient pour l'*Épître aux Hébreux* la figure de Jésus-Christ, et l'une des raisons de cette allégorie est que Melchisédech de la *Genèse* n'a point en elle de généalogie : il est donc sans commencement, ni fin de vie, ainsi que le Fils de Dieu (*Héb.*, VII, 3).

On se tromperait beaucoup, d'ailleurs, si l'on voyait dans cet usage allégorique de l'Écriture une méthode propre à saint Paul ou à ses disciples immédiats. Elle se retrouve dans l'Évangile (ainsi *Mat.*, XII, 39-40; *Luc*, XI, 29-30; *Jean*, III, 14-15), elle est employée avec une spéciale insistance dans les premiers chapitres de l'Évangile de saint Matthieu (voir en particulier II, 15 et 23). Elle n'était pas étrangère à l'Ancien Testament : ainsi le prophète Osée (XII, 4) tend à voir un sens spirituel dans la lutte de Jacob avec l'Ange (*Gen.*, XXXII, 24-30), et le livre de la *Sagesse* développe longuement le sens spirituel de l'histoire d'Israël (XVI-XIX).

Maintenant, si l'on examine dans leur ensemble les sens spirituels que le Nouveau Testament donne à certains passages de l'Ancien, on remarque qu'ils ont pour objet de rattacher la nouvelle loi à l'ancienne économie.

Il y avait là en effet un délicat problème : la religion du Christ était à la fois ancienne et nouvelle, ancienne puisqu'elle remontait aux patriarches et aux origines du monde, nouvelle puisqu'elle apportait de nouveaux commandements, de nouveaux dogmes, de nouvelles manières d'adorer et par-dessus tout la personne adorable du Verbe incarné autour de laquelle tout rayonnait. Si cette transformation du judaïsme en christianisme était voulue par Dieu, comme est invinciblement porté à le croire celui qui admet le haut gouvernement divin sur l'histoire humaine, on ne s'étonnera pas que Dieu ait préparé de longue date cette crise de croissance essentielle qui préparait des temps nouveaux. Pourquoi Dieu, qui est le maître des destinées et des événements, ne les aurait-il pas disposés de manière à ce que le passé soit jusqu'à un certain point l'image et même la cause de l'avenir? Et, puisque le temps est, pour les êtres du monde moral humain, la condition et la figure obscure de l'éternité, pourquoi l'Église, qui est le royaume de Dieu sur la terre, ne serait-elle pas l'image du royaume éternel? De tels rapports ne peuvent exister sans entraîner avec eux, sinon des similitudes, du moins des analogies considérables, que ce soit entre les deux Testaments (*Gal.*, IX, 21-23), que ce soit entre l'Église du temps et celle du ciel (*Apoc.*, XXI, 1-XXII, 5).

Il serait bien exagéré de dire, comme l'avaient cru certains docteurs juifs dans les siècles qui précédèrent notre ère, que toute l'Écriture est figurative, que tout le présent et tout l'avenir sont contenus symboliquement dans les saints livres. On comprend pourtant que l'esprit juif se soit laissé glisser sur cette pente, car il a toujours été difficile à l'homme de s'arrêter à temps dans les conséquences d'une proposition vraie. Nous nous contenterons de dire qu'il y a dans l'Écriture des sens spirituels voulus de Dieu, qui, en une mesure de lui seul connue, a préadapté l'histoire juive à l'histoire chrétienne et ces deux histoires à l'éternité.

Certains ne manqueront pas de penser que cette croyance aux figures est un fardeau, qui a pesé, qui pèse encore sur l'interprétation des Écritures juives. Mais il est aisé de montrer qu'au simple point de vue du progrès rationnel, elle a rendu jadis de vrais services à l'intelligence de l'histoire. Même si l'on se refuse à admettre, avec les chrétiens et les juifs, que ces analogies soient voulues de Dieu, on peut difficilement nier que la méthode allégorique, outre les avantages que nous avons signalés, ait permis à ces générations anciennes de comprendre le sens de leur passé. Rien n'est plus difficile à admettre pour le peuple que le changement historique : il conçoit le passé de la nation à l'image du présent : il suffit d'avoir enseigné l'histoire aux enfants pour s'en rendre compte (1). Une prudente allégorie autorisait à croire que le présent pouvait continuer le passé sans lui être pour cela identique : elle sauvait l'histoire ! C'était la première ébauche de ce qu'on appellera plus tard le développement religieux, et un E. Caird a pu noter avec finesse que la méthode allégorique rendait aux anciens le service que nous rend la théorie de l'évolution. A quoi nous nous permettons d'ajouter qu'elle n'a pas l'inconvénient de cette dernière, puisqu'elle illustre la permanence du germe ou du dépôt sous les variations de la croissance (2).

Nous voici amené, par une analyse intérieure des textes et par le souci d'une intelligence totale de l'histoire, à justifier l'usage transcendant des sens spirituels de l'Écriture. Nous pouvons désormais apprécier la définition que saint Thomas nous en donne au début de sa

(1) Voir les belles pages de M. H. Bergson sur le « mirage du présent dans le passé » et la « logique de rétrospection » dans son dernier ouvrage *La Pensée et le Mouvant*, pp. 21 sq.

(2) E. Caird, *Evolution of theology in the Greek Philosophers*, II, p. 187. Voir notre ouvrage sur *Le temps et l'éternité chez Platon et saint Augustin*, p. 311, sur *La Philosophie de Newman*, pp. 6-7.

Somme Théologique (1). Au sens littéral, dit-il, ce sont les mots qui signifient les choses, au sens spirituel ce sont les choses qui, à leur tour, signifient d'autres choses. Ainsi au sens littéral le mot Jérusalem indique une ville bien connue dans l'histoire depuis David, et il désigne au sens spirituel l'Église bienheureuse ou la cité du Dieu vivant figurée par la Jérusalem terrestre (*Heb.*, XII, 21-23) (2).

Ajoutons que le sens littéral est unique. Les mots sont des signes précis, et c'est leur raison d'être. On peut les prendre au sens propre ou au sens métaphorique, peu importe; mais un texte convenablement écrit ne peut avoir qu'un seul sens littéral, sous peine d'être ambigu. Dans le cas contraire, le langage voilerait la pensée divine au lieu de la faire connaître, ce qui serait peu digne de

(1) Cf. S. THOMAS, *Somme théologique*, I^a^, q. 1, art. 10, *corpus* : Auctor Sacrae Scripturae est Deus, in cujus potestate est ut, non solum voces ad significandum accommodet (quod etiam homo facere potest), sed etiam res ipsas. Et ideo, cum in omnibus scientiis voces significent, hoc habet proprium ista scientia, quod ipsae res significatae per voces etiam significant aliquid. Illa ergo prima significatio, qua voces significant res, pertinet ad primum sensum, qui est sensus historicus, vel litteralis. Illa vero significatio, qua res significatae per voces, iterum res alias significant, dicitur sensus spiritualis, qui super litteralem fundatur et eum supponit.

S. Thomas développe dans sa réponse aux objections que tous les sens reposent sur le sens littéral, qui seul peut fournir une preuve rationnelle (ex quo solo potest trahi argumentum), ce qui ne porte pas atteinte à la valeur de l'Écriture, car aucune vérité de foi ne se trouve sous un sens spirituel qui ne nous soit aussi manifestement livrée en un autre endroit par un sens littéral (quia nihil sub spirituali sensu continetur fidei necessarium, quod Scriptura per litteralem sensum alicubi manifeste non tradat). Tout le chapitre est à lire, car c'est un bel exemple de critique.

(2) En général, on distingue dans le sens spirituel trois espèces : le sens allégorique qui indique à la foi ce qu'elle doit croire, le sens moral qui indique à la charité ce qu'elle doit pratiquer, le sens analogique qui indique à l'espérance ce qu'elle peut attendre :

Littera gesta docet, quid credas allegoria,
Moralis quid agas, quo tendas anagogia...

l'Esprit-Saint. Il n'en est pas de même des symboles ou des choses, qui sont un langage moins précis et qui suggèrent plusieurs interprétations également plausibles.

2)

Nous nous proposons maintenant de chercher si tous les sens spirituels que peut présenter la Bible sont voulus par l'Esprit-Saint.

Pour répondre à cette question, une distinction semble s'imposer, celle du sens spirituel proprement dit, — celle du sens spirituel improprement dit que nous appellerons *sens accommodé* (1).

Tout écrit humain peut être cité dans un sens un peu détourné du sens primitif qu'avait voulu son auteur, il peut être adapté, accommodé à une situation nouvelle et imprévue. Ces citations sont un hommage que nous rendons à un maître consacré par son talent et par sa sagesse. Elles sont aussi dans bien des cas (avouons-le) un hommage que nous rendons à notre propre ingéniosité ou à notre heureuse mémoire et qui contribue à asseoir notre réputation d'homme d'esprit. C'est pourquoi les gens cultivés, dans tous les âges, se sont exercés à ces accommodations. Platon connaît son Homère et il l'utilise à merveille. Plotin connaît son Platon et il sait l'approprier. Il y a dans cet art des nuances infinies, elle vont de la citation au calembour, en passant par toutes les gammes de l'allusion.

Que le texte biblique ait donné lieu à des « accommodations », il n'y a pas là de quoi nous surprendre. C'est le contraire qui serait bien étonnant. La Bible est le grand classique de l'humanité occidentale : c'est le livre qu'on peut ouvrir presque au hasard, sûr d'y trouver une parole de paix qui viendra répondre à un appel intérieur.

(1) Généralement, on dit « accommodatice », mais entre ces deux expressions techniques nous choisissons la moins barbare.

Comment ne pas l'accommoder à toutes les circonstances et n'est-ce pas combler le vœu de l'Esprit-Saint qui l'a fait écrire pour notre avancement moral et pour nous donner de la force dans les occasions singulières? Certes, il peut y avoir de l'abus ou de l'irrespect dans cette accommodation, surtout quand elle devient verbale. Mais l'abus ne condamne pas l'usage. Saint Jérôme et saint Bernard et tant d'autres Pères ont émaillé leurs écrits de citations et d'accommodations, et comment pourrait-on donner tort à saint Augustin, lorsqu'il écrit que l'Esprit de Dieu a prévu et voulu d'une manière *générale* toutes les pieuses conclusions pratiques que les fidèles tirent des Écritures?

Mais la question se pose de savoir si ce concours s'étend d'une manière *spéciale* à tous les sens seconds que les auteurs néo-testamentaires et *a fortiori* les docteurs particuliers trouvent dans l'Écriture. Autrement dit, et pour employer les termes qui nous ont servi, comment peut-on distinguer un sens accommodé (et par conséquent personnel) d'un sens spirituel? Et par exemple, le développement de l'*Épître aux Galates* sur les deux alliances est-il un sens spirituel, un argument scripturaire, ou simplement une accommodation, ou même, comme le suggère le P. Prat, un procédé oratoire? Le sens messiannique que l'*Épître aux Hébreux* donne au récit biblique de Melchisédech est-il un sens spirituel, est-il un sens accommodé?

Il y a des cas et des moments où il faut se contenter de ce que saint Augustin appelait « une docte ignorance ». L'*Épître aux Hébreux* remarque la façon insolite dont le personnage de Melchisédech est présenté pour la première fois dans la Bible. Elle voit dans ce procédé d'introduction soudaine et sans généalogie une intention divine de préfigurer le Messie. On n'en peut dire davantage.

La distinction des sens accommodés et des sens spirituels chez les auteurs inspirés est un problème malaisé.

On comprend sans peine pourquoi. Seuls les hagiographes inspirés pourraient nous dire quels sont les sens qui ont été expressément voulus par le Saint-Esprit et quels sont ceux qui ont été seulement permis par lui. Lorsqu'ils ne l'ont pas fait, c'est qu'au fond la question avait peu d'importance pratique pour un chrétien : tout sens spirituel donné à la Bible par la Bible elle-même ne peut qu'accroître la foi et la piété et sans aucun risque d'altération pour la doctrine. Qu'il nous suffise de savoir que l'Écriture comporte, outre son sens littéral (unique sous peine d'amphibologie), des sens spirituels divinement inspirés.

Les sens allégoriques qui sont découverts par des docteurs particuliers, valent ce que vaut la science de ce docteur. Et, sur ce point, la prudence et la discrétion s'imposent. Voici ce que dit précisément saint Augustin, à propos du passage du *Cantique* (1, 6) : « *ubi pascis, ubi cubas in meridie?* » dont les Donatistes et surtout les Maximianistes tiraient argument à cause de leur position méridionale : « Qui serait assez imprudent pour interpréter à son profit quelque chose d'allégorique, sans avoir des témoignages manifestes, capables de jeter la lumière sur leurs obscurités? (1) »

Quant à ceux que nous lui découvrons, il serait téméraire de vouloir les imposer, mais pourquoi un voisin nous imposerait-il les siens? Sainte Thérèse d'Avila, dans son robuste bon sens, avait revendiqué pour les fidèles cette sainte liberté : « Il peut se faire, disait-elle, que les paroles dont il s'agit ne s'appliquent pas à ce dont je

(1) *Lettres*, XCIII, 24 : « Quis autem non imprudentissime nitatur aliquid in allegoria positum pro se interpretari, nisi habeat et manifesta testimonia, quorum lumine illustrantur obscura? » — Il est à noter que Platon, dans la *République*, n'approuve pas l'exégèse allégorique des poèmes homériques, car un enfant, dit-il, n'est pas capable de distinguer ce qui est ou non allégorie dans ces fictions (*Rép.*, II, 378). Déjà dans le *Phèdre*, Platon avait laissé dire à Socrate : « Je n'ai pas le temps de faire ces enquêtes. »

parle, mais moi je les prends en ce sens; pourvu que l'on ne s'écarte pas de ce qu'enseignent l'Église et les saints... Notre-Seigneur permet, je crois, d'en agir ainsi. Il nous permet bien, lorsque nous méditons sur la Passion, de nous représenter beaucoup plus de peines et de tourments que les Évangiles n'en rapportent (1). »

Les sens spirituels du Cantique

Ces principes une fois établis, nous pouvons parler du *Cantique*. Quels sont les sens spirituels que l'âme catholique est autorisée à y découvrir?

L'union de Dieu et de son peuple : Israël et l'Église

D'après l'Ancien Testament, il y avait entre Iahvé et Israël des rapports pareils à ceux de l'Époux avec son unique épouse. Dieu, dit l'*Exode*, est un « Dieu jaloux », entendons qu'il a pour son peuple la jalousie d'un mari pour sa femme (*Exode*, xx, 5). Aussi, quand Israël s'adresse à d'autres dieux que Iahvé, il se rend coupable d'un adultère (*Jérémie*, iii, 6). Et le prophète Osée, voyant en esprit l'époque où Israël, enfin repenti, abandonnerait Baal, met dans la bouche de l'Éternel ces paroles d'amour : « Je veux l'attirer et le conduire au désert, et je parlerai à son cœur. En ces jours-là, tu m'appelleras : mon mari, et tu ne m'appelleras plus : mon maître! Je serai ton époux pour toujours » (*Osée*, ii, 16-25).

Mais cette union de Iahvé avec Israël s'achèvera bientôt dans une union plus forte, celle du Christ et de ce peuple nouveau qu'il a racheté et qui est l'Église.

(1) *Œuvres*, t. V; *Pensées*, I, 398.

Dans le Nouveau Testament, Jean-Baptiste parle du Christ comme d'un Époux (*Jean*, III, 29). C'est aussi la pensée de l'*Apocalypse*, où l'Église, ornée des œuvres de justice accomplies par les Saints (XIX, 7, 8), paraît comme une épouse digne de Jésus-Christ. On y célèbre enfin les noces de l'Agneau (XXII, 17). Cette même pensée était familière à saint Paul, il ne craint pas de la proposer aux chrétiens d'Éphèse pour leur faire comprendre la grandeur et le mystère du mariage : l'union des corps n'est que le symbole d'une réalité infiniment plus haute, celle du Christ avec son Épouse Immaculée (*Eph.*, V, 22-33).

Il ne faut point s'étonner que cette comparaison ait été si fréquente dans les saints Livres. Le thème nuptial n'était point imposé du dehors et comme plaqué par artifice. Il se proposait et s'insinuait dès qu'un penseur religieux d'Israël voulait réfléchir sur le passé de sa nation. Israël est, dès le principe, le peuple « séparé » et mis à part. Et cette séparation n'a jamais éclaté plus visiblement qu'au jour où il a été tiré de l'esclavage, où il est sorti d'Égypte, aidé par la puissance de Dieu. Or, dans l'antiquité orientale, l'épouse appelait l'époux son *baal*. Elle n'était au fond qu'une esclave privilégiée, celle que le maître, par son libre choix, avait tirée de la servitude. Et le signe du mariage était l'anneau, qui rappelait le lien avec lequel on attachait l'esclave. A la sortie d'Égypte, c'était bien une alliance nuptiale qui s'était conclue entre Iahvé et son peuple. L'arche mystérieuse était semblable au coffre que la nouvelle mariée apportait avec elle et dans lequel étaient disposées les lois du contrat qui la liaient. Que ce soit là l'origine historique de l'arche, nous ne le prétendons nullement. Mais il paraît très vraisemblable que le tabernacle où se trouvaient les tables mosaïques ait très vite suggéré un symbolisme nuptial. Au reste, cette alliance, c'est toute l'Écriture qui contribuait à la rappeler au peuple élu : les livres juridiques en détaillaient les lois ; les livres historiques en racontaient les fortunes ; les livres poétiques en chantaient les douceurs.

Mais n'y avait-il pas place dans la Bible pour un livre scellé qui, parlant désormais de cette alliance pour elle-même, célébrerait l'amour qui en est le principe et la fin? Ce livre si petit, si obscur qu'il fût, aurait contenu le secret de toute cette histoire sainte? Personne ne peut assurer que le mystérieux auteur du *Cantique* ait eu, pendant qu'il le composait, l'idée distincte de cette signification : nous inclinons à croire que dans sa conscience claire il ne pensait écrire qu'un drame moral. Mais la conscience claire n'épuise pas la conscience. Autre chose, disait Descartes, l'action par laquelle on croit une chose, autre chose l'action par laquelle on connaît qu'on la croit. Quand, instruits par l'exil et par ses peines, les prophètes et les prêtres eurent acquis ce sens intérieur de l'histoire qui est le fruit de l'épreuve, ils virent davantage avec quelle raison on pouvait placer dans le Canon ce chant de l'amour par excellence qui est le *Cantique des cantiques*.

Comme on comprend qu'ils l'aient attribué au roi Salomon, dont le seul nom rappelait à tous ce moment incomparable de l'histoire d'Israël où la sagesse était revêtue de puissance! Et, comme on les approuve d'avoir laissé dans l'ombre le sens littéral, si pur qu'il ait été, pour ne plus voir dans le *Cantique* que la grammaire de l'amour divin!

La Vierge

Si ces paroles s'appliquent avec vérité à toute l'Église, elles concernent davantage encore les âmes saintes et consacrées, qui sont peut-être la raison finale pour laquelle Dieu a créé et pour laquelle il conserve les mondes malgré toutes leurs taches.

Parmi ces âmes privilégiées, la Vierge tient une place unique et éminente. Son seul titre de « Mère de Dieu » suffirait à le faire entendre : pour la réflexion et pour la

foi chrétiennes, la Vierge est la créature parfaite, celle qui a fait toujours le meilleur usage de sa liberté, celle qui a été remplie de grâce dès le premier instant de son existence dans le cycle des vivants (1). Ses rapports avec Dieu dépassent toute analyse et tout langage, car elle unit dans la simplicité de son amour ce qui ne peut subsister ensemble chez les cœurs humains : elle est mère, mais aussi elle est épouse, physiquement mère, épouse mystiquement. Il faudrait, pour exprimer ce double et indivisible amour, une langue toute spirituelle et qui serait comme du souffle mêlé à du feu, une langue ardente et bien humaine, mais qui serait devenue divine par le saint usage qu'on en aurait fait. Le *Cantique* s'offrait à vêtir ce mystère adorable : on pouvait croire qu'il y était prédestiné.

Les vierges

On applique enfin le *Cantique* à l'office des Vierges. Ce n'est pas, comme le prétend souvent l'ignorance, que l'Église préfère la vierge qui n'est que vierge à la femme mariée qui accomplit tous ses devoirs : nous voyons dans l'Évangile que les vierges qui ne pratiquent pas les bonnes œuvres symbolisées par la lumière de leurs lampes ne sont pas admises à accompagner l'Époux dans son cortège et restent en dehors du festin des noces, en dehors donc de la vie éternelle. Mais qui dira la beauté des vierges sages? Celle qui a pris le Christ pour époux, si elle est vraiment vierge, tient un rang à part au milieu de l'Église, soit qu'elle vive dans le silence du cloître et de la contemplation, soit qu'elle ait accepté par dévouement les multiples embarras de la vie active. L'une prie et fait pénitence pour ceux qui ne prient pas et qui ne font pas pénitence, et le fruit de son sacrifice, en vertu de la com-

(1) Voir S. François de Sales, *Traité de l'Amour de Dieu*, X, v.

munion des saints, s'étend à tous les membres de l'Église qui sont le corps mystérieux du Christ, réel d'une réalité transcendante (I *Cor.*, XXI, 27; *Eph.*, V, 23). L'autre se dépense au service de ses semblables dont elle voudrait soulager les ignorances et les misères.

Qu'il est fort cet amour, qu'il est inflexible! Aucune puissance ne peut l'éteindre, aucune tentation ne peut l'altérer et le temps, qui use toute chose, l'épure au contraire et l'avive. Il est vrai de dire que ses brandons sont des brandons de feu et, selon l'audace de l'hébreu, une flamme-de-Iahvé (*Cant.*, VIII, 6).

Le Cantique et la vie mystique

Le *Cantique* a donc eu cette singulière fortune de donner un langage à l'amour divin. Newman a parlé quelque part de ces causes accidentelles si importantes en histoire et qui, colorant l'expression d'une vérité de leurs teintes et de leurs touches (*hues and touches*), fixent pour longtemps et parfois pour toujours l'allure de son développement (1). De même que la *Physique* d'Aristote a longtemps donné le type de ce que devait être la philosophie naturelle ou que les traités de Denys l'Aréopagite ont inspiré les premiers essais de philosophie chrétienne, de même qu'on ne peut composer un drame sans se souvenir d'Eschyle, ni une épopée sans se référer à Homère, — le *Cantique* a fourni sa couleur à la mystique chrétienne, et il est presque impossible d'écrire sur elle sans faire allusion à quelqu'un de ses versets. Mais pourquoi cette obligation et pourquoi ce succès? (2)

L'expérience intime faite par les âmes mystiques ne

(1) Voir notre ouvrage sur *La Philosophie de Newman*, p. 58.

(2) On trouvera des indications précises dans J. D. Berrueta et J. Chevalier, *Sainte Térèse et la vie mystique*, pp. 202 sq.

peut s'exprimer dans aucune langue. Tous les mystiques ont insisté sur ce point, et il les faut croire lorsqu'ils déclarent expressément qu'aucun symbole verbal ne pourra jamais traduire ce qu'ils ont senti. S'ils veulent pourtant donner leur témoignage, force leur est de choisir dans le vaste champ des métaphores celles qui sont le moins imparfaites. Sainte Thérèse emprunte des images à tous les ordres d'existence : l'eau, le feu, la lumière, l'oiseau, l'abeille ; — le médecin et le malade, le capitaine et le soldat, le roi et le chevalier, la mère et l'enfant, — le jardin qu'on arrose, les demeures qu'on habite. Mais le symbole qu'elle préfère encore à tous les autres, c'est celui des noces : « Pour moi, écrit-elle, depuis quelques années déjà, je reçois de grandes consolations spirituelles, toutes les fois que j'entends ou que je lis certaines paroles du *Cantique des cantiques* de Salomon, au point que, sans comprendre clairement le sens du latin traduit en espagnol, mon âme se sent alors plus recueillie et plus touchée qu'elle ne l'est en lisant des livres très pieux dont j'ai l'intelligence » (*Œuvres*, t. V, *Pensées*, prologue, p. 391-392) (1). Bossuet écrira plus tard à propos du même *Cantique* : « Quiconque méditera ces paroles avec attention, en éloignant de l'ouvrage de Dieu, qui est saint et chaste, la tache honteuse de la concupiscence dont le péché est la cause, il comprendra aisément que Salomon a eu raison de représenter les chastes amours de l'Église et des âmes fidèles par l'amour et la société conjugale (2) ».

L'usage traditionnel de ce symbole devait donner lieu de nos jours à une étrange interprétation de la mystique : nous faisons allusion à la manière dont Leuba et le Dr. S. Freud expliquent le sentiment religieux : le mysticisme serait une forme dérivée de l'érotisme. On com-

(1) Cf. G. Etchegoyen, *L'amour divin, essai sur les sources de sainte Thérèse*, Paris, de Boccard, 1923.

(2) *Œuvres*, I, p. 611.

prend fort bien d'ailleurs le mécanisme de cette illusion. Puisque l'amour de l'âme pour Dieu se symbolise si bien par l'amour de l'homme pour la femme, ne serait-ce point qu'il y a sa source? Le sentiment religieux traduirait donc en le sublimant un instinct naturel : n'ayant pu se satisfaire dans le sensible, l'amour sexuel s'apaiserait enfin dans une dernière métamorphose, et l'état mystique n'aurait point d'autre cause que le refoulement du désir.

Il est inutile de relever ce qui se cache d'impertinence dans une semblable explication du sentiment religieux. Elle ne peut trouver accueil chez ceux qui ont éprouvé ce qu'est aimer Dieu, fût-ce de la manière la plus banale et la plus furtive. Autant dire que l'amour maternel aurait je ne sais quoi d'incestueux. Mais on conçoit fort bien qu'un érudit en collectionnant les expressions favorites des mystiques, s'il n'a jamais réfléchi à ce qu'est un langage, ait confondu ingénument (peut-être aussi malicieusement) le signe et la chose signifiée, — ce qui est l'éternelle tentation de l'intelligence.

A nos yeux, la thèse inverse se rapprocherait beaucoup plus de la vérité, et nous croirions volontiers que c'est à l'amour de Dieu que nous devons ce qu'il y a de plus pur dans l'amour. Les anciens n'avaient pas connu l'amour conjugal dans sa force et sa délicatesse, et il a fallu le christianisme pour l'apprendre aux hommes. On n'a peut-être pas assez remarqué le germe mystique qui nourrit un noble cœur. Pourtant un grand amour aurait-il cet accent d'éternité, s'il ne s'adressait qu'à un être périssable, et s'il ne voyait pas aussi en lui l'image d'un objet infini qu'il n'est pas donné à la chair de posséder? C'est ici qu'il faudrait relire l'admirable auteur du *Discours sur les Passions de l'Amour*. « Nous naissons, disait-il, avec un caractère d'amour dans nos cœurs qui se développe à mesure que l'esprit se perfectionne, et qui nous porte à aimer ce qui nous paraît beau, sans que l'on nous ait jamais dit ce que c'est... Cependant, quoique l'homme

cherche de quoi remplir le grand vide qu'il a fait en sortant de soi-même, néanmoins il ne peut pas se satisfaire par toutes sortes d'objets. Il a le cœur trop vaste; il faut au moins que ce soit quelque chose qui lui ressemble, et qui en approche le plus près. C'est pourquoi la beauté qui peut contenter l'homme consiste non seulement dans la convenance, mais aussi dans la ressemblance : elle la restreint et l'enferme dans la différence du sexe (1). » Mais n'est-ce point parce que l'homme a appris à adorer qu'il est capable de faire descendre pour ainsi dire ce sentiment jusqu'à la créature, et de lui appliquer, par une sincère hyperbole, des termes qui ne conviennent qu'à l'être premier? Est-ce donc le hasard si l'expression la plus vive de l'amour des époux ne se trouve qu'en terre juive, et si l'expression la plus pure et la plus parfaite de l'amour de Dieu ne puisse fleurir qu'en terre chrétienne? Et, si ce même et antique tronc porte à la fois ces deux fruits qui sont l'amour conjugal et le pur amour mystique, n'est-ce point qu'une sève divine pouvait seule les former? (2)

(1) Voir sur ces sujets les précieuses réflexions de J. Chevalier dans son opuscule : *Notes sur le moteur de la vie morale : l'amour*, le Van, 1933.

(2) Les hiérogamies des mystères grecs ne paraissent pas avoir de sens mystique. Dans son ouvrage sur *L'idéal religieux des Grecs et l'Évangile* (Gabalda, 1932), A.-J. Festugière fait remarquer contre A. Dieterich que l'idée de voir dans l'amour de l'époux pour l'épouse le symbole d'une union plus haute n'est pas dans l'horizon d'un Hellène : les Grecs ne songent pas à l'amour lorsqu'ils parlent du mariage; ils pensent à la procréation d'un enfant mâle qui maintiendra le culte des ancêtres et à la bonne tenue de la maison. Et ce qui est le plus grave, ils ne songent pas du tout aux épouses, ils ne songent même pas toujours aux courtisanes, lorsqu'ils parlent d'amour (Pindare, fig. 123 B; Esch, *Myrmidon*, fig. 153, à propos d'Achille et de Patrocle; Apul., *Apol.*, IX-XIII; Platon, *Le Banquet*, cités dans Festugière, *op. cit.*, p. 1374). Le symbolisme hiérogamique est tout proche de la magie sympathique : il s'agit d'imiter ce que l'on veut produire, à savoir la fécondité de la terre (voir notre article dans la *Revue de Philosophie*, nov.-déc. 1923, p. 587).

Il resterait maintenant à expliquer cette prédilection des mystiques pour le symbolisme nuptial. Quelles sont donc les analogies qui ont dicté leur choix? Il est certes impossible de les dénombrer avec assurance, mais on en peut entrevoir certaines. Le *Cantique* en suggère une qui paraît essentielle. Nous faisons allusion à cette loi d'alternance, de rythme et d'absence à laquelle sont soumises les unions temporelles, et qui apparente ici-bas tous les genres d'amitié.

L'amour est si puissant qu'il peut se passer de la présence locale ; il a le pouvoir de se rendre son objet intime quand il a disparu : c'est par là qu'il triomphe de l'espace et de la mort même. Mais une misère compensatrice veut que cet objet lui paraisse absent, lors même qu'il est tout proche. Si près qu'ils soient, il y a toujours de la distance entre ceux qui s'aiment, quand ils ne s'aiment pas en Dieu : on veut se rapprocher encore, on est à la recherche de ce qui vous fuit. Et cette distance, tôt ou tard reconnue, fait que l'amour humain contient toujours un peu de souffrance. Nous comprenons mieux par là pourquoi les âmes fortes acceptent de bon gré l'épreuve de l'absence et la mort. C'est que cette absence donne à l'amour une nourriture singulière, qui lui permet de posséder l'essence de ce qu'il cherche. De tous ceux qui ont le mieux décrit l'amour, dit un auteur spirituel (1), « leur acuité et leur pénétration provient presque toujours d'un amour perdu ou d'un amour impossible », disons simplement d'un amour retardé par l'écart du lieu et du temps (2). S'il est permis de pénétrer dans l'expérience d'âme qui donne au *Cantique* son accent, nous devinons

(1) L. Lavelle, *La conscience de soi*, p. 215.

(2) Il semble qu'on pourrait tirer de ces remarques une philosophie de la présence qui serait applicable au mystère eucharistique. On lira avec fruit les remarques pénétrantes de Gabriel Marcel dans *Le monde cassé, positions et approches concrètes du mystère ontologique*, pp. 291 sq.

quelque chose de ce genre : les plus beaux passages du *Cantique* sont les appels de l'épouse à l'ami perdu.

Et ceci nous aide à saisir, par une divine ressemblance, que Dieu, si l'on peut parler ainsi, puisse se plaire aux cris d'une créature fragile mais confiante, qui se croit délaissée et qui espère quand même. C'est comme si Dieu voulait se faire aimer en se dérobant, et s'il travaillait l'âme en y creusant des vides. *Noli me tangere*... Mais laissons encore la parole à Bossuet qui, dans la soixante-huitième année de son âge, écrivait, au commentaire du *Cantique* : « Cet aimable époux de l'Église, dont la beauté surpasse toutes les beautés humaines, s'est fait désirer pendant plusieurs siècles; et il ne s'est enfin livré à son Épouse, qu'après avoir été demandé par des vœux continuels. Et à peine est-il venu à nous, à peine le Verbe s'est-il fait chair, qu'il est aussitôt retourné vers son Père, d'où il reviendra pour nous élever à lui, de sorte que, sous divers regards, l'Église l'a possédé et l'attend encore. La même chose arrive tous les jours aux âmes fidèles : Jésus-Christ s'en va et revient à elles par des retours ineffables. » Cette remarque jetée en passant va loin. Trop longtemps les âmes religieuses se sont plaintes de ces alternatives et de ce remous, qui seraient des accidents de leur vie. Mais un marin s'étonne-t-il du vent et des vagues qui le portent? Où nous voyons une misère, c'est la condition du chemin, les vœux, ces langueurs, ces appels, cet abandon, cette impuissance, c'est l'étoffe du temps spirituel, c'est le langage d'absence par où l'éternité se murmure et nous prépare.

L'auteur inconnu du *Cantique* n'a donc pas été la vraie cause de l'attrait des mystiques pour le langage nuptial. S'il n'était pas venu, un autre l'aurait tôt ou tard trouvé et fait connaître. Mais, prenant en quelque sorte les devants, il a marqué ce langage de sa personnalité véhémente et douce, de son art hiératique, toujours, de ses ardentes métaphores. La monnaie porte toujours

l'emblème du prince qui l'a fait frapper. De même la langue mystique devra toujours son accent, ses exemples, ses formules au chantre inconnu de la vieille Judée. Les grands auteurs tirent le plus pur de leur gloire de ce qu'ils ont mis le sceau d'un art personnel sur un sentiment commun à tous, et, si nous les suivons avec tant de complaisance, c'est qu'ils nous ont d'abord emprunté. Le *vox dilecti mei*, le *Surgam et circuibo civitatem*, le *trahe me post te in odorem unguentorum*, et tant d'autres versets sacrés dureront autant que l'humanité même. Le latin en les traduisant en a voilé l'éclat, et cela fut heureux. Grâce à cette forme tempérée, grâce au choix de la liturgie, les plus belles paroles du *Cantique* sont maintenant préservées à jamais. A travers les époques, à travers les espaces, les âmes mystiques se comprennent par des allusions transparentes, et elles peuvent s'entretenir de celui qu'elles attendent.

J. Guitton.

La lumière de la foi

La foi, dit saint Paul, est la conviction de réalités sans apparences : *argumentum non apparentium*. Elle n'est pas un argument au sens de principe de démonstration, mais, par métonymie, l'adhésion même obtenue par les arguments.

Cette conviction de la réalité de Dieu et du monde surnaturel, ce sens intime de la vérité du dogme catholique en dépit du manque total d'évidence, ce « Dieu sensible au cœur et non à la raison », voilà ce qui caractérise la foi et à quoi se résout en définitive l'expérience personnelle de tout croyant. C'est ce qui frappe d'abord les convertis, et René Schwob peut écrire (1) : « Je suis stupéfait qu'on ne recoure pas plus souvent à l'expérience intérieure toute pure pour prouver Dieu. » C'est que malheureusement cette conviction est essentiellement personnelle, individuelle, incommunicable. Vue du dehors, elle apparaît comme « quelque chose d'injustifiable et de forcé... Mais ce n'est forcé que vu de l'extérieur... les incroyants aperçoivent une sorte de coup de force accompli sur notre âme, mais ils ne distinguent pas que c'est pour y fixer quelque chose qui l'a traversée et qui risque de s'évanouir : ils ne voient pas cet oiseau qui s'est posé un instant, et ainsi le geste que nous faisons, dans le vide, semble-t-il, pour le saisir aux ailes, leur paraît absurde... Mais celui qui a seulement senti l'oiseau l'effleurer, tous ces scrupules logiques n'ont plus de sens pour lui » (2).

(1) *Moi Juif*, p. 264.
(2) Jacques Rivière, *A la trace de Dieu*, p. 335.

Ils en ont encore pour le théologien. C'est à lui qu'il appartient de justifier cette conviction de la foi, si profonde qu'elle peut bouleverser toute une existence. Étrange phénomène : je rencontre un donné intellectuel, dont le contenu m'échappe, et j'y adhère vitalement. Je joue ma vie sur de l'incompréhensible. Je lui reconnais une valeur d'obligation extérieure, et, en retour, dans la mesure même où j'y consens, j'y trouve paix et joie. D'où me vient une pareille certitude? Quel est ce mystère en moi?

Répondre en disant que la foi a pour objet formel la Vérité révélante elle-même, c'est un peu vite dit, et nous sommes plus soucieux de ce qui se passe en nous. Une théologie de la foi ne peut faire fi des exigences d'une psychologie subjective. Plutôt que de disserter avec les commentateurs sur ce qu'ils appellent la « *ratio sub qua objecti* », c'est à la notion corrélative de « *ratio sub qua cognoscitiva ex parte potentiae* (1) » qu'il faut nous attacher.

En français : nous croyons à Dieu parce qu'une force surnaturelle nous y dispose, qui seule explique ce sens intime dont nous avons conscience. Cette force, saint Thomas la désigne sous le nom de « lumière de foi ». Il lui reconnaît le pouvoir de rendre notre esprit capable de percevoir le sens divin des paroles révélées et de discerner, par une sorte de tact surnaturel, les choses de la foi.

On en voit l'extrême importance. C'est elle que nous voudrions étudier dans sa nature et dans son rôle. Elle nous apparaîtra comme étant essentiellement une participation de la connaissance divine, mais qui, pour pénétrer vitalement dans notre psychologie humaine, fait appel à notre faculté volontaire, aboutissant ainsi à une connaissance originale, tout imprégnée de volonté, et que nous appellerons connaissance par sympathie ou par connaturalité.

(1) Jean de Saint-Thomas, *De fide*, I, 1, n° 2.

Tel est le point de vue — un peu systématique, et donc arbitraire — que nous voudrions exposer.

I

Le mot de « Lumière » ne doit pas faire illusion. Saint Thomas l'emploie généralement pour désigner un pouvoir de synthèse dans le sujet qui rende compte d'une connaissance donnée. Il part du fait de la connaissance et conclut à la nécessité d'un principe actif, qu'il nommera, par métaphore, « Lumière » (1). C'est, dans l'ordre naturel, la lumière de la raison, « *lumen rationis* », qui n'est autre que l'intellect-agent. C'est aussi la lumière de la conscience, « *lumen synderesis* », qui nous fait connaître les premiers principes de notre conduite (2). Dans l'ordre surnaturel, pour expliquer la vision de l'essence divine, nous aurons une disposition élevant notre esprit : c'est la lumière de gloire. Également, pour expliquer la foi, nous invoquons une aptitude surnaturelle en notre intelligence, lui permettant de discerner le sens du donné révélé. « C'est un principe, une force qui élève notre puissance intellectuelle et la rend apte à produire l'acte de foi (3). » D'où, ici encore, le nom de « lumière de foi », *lumen fidei*, mais qui ne doit pas nous tromper.

L'analogie est très lointaine. Parler de la lumière de la raison, soit. C'est une façon d'expliquer notre perception immédiate des premiers principes, évidents par eux-

(1) *I^a II^ae*, 17, 6 : « Actus rationis ut veritatem circa aliquid apprehendat... non est in potestate nostra : hoc enim contingit per virtutem alicujus luminis vel naturalis vel supernaturalis... »

(2) « Lumen synderesis... est lumen habituale per quod principia prima... nobis innotescunt in operativis. » *De Ver.*, 16, 3.

(3) « Ratio sub qua cognoscitiva (ex parte potentiae) est virtus aliqua seu lumen ultimo habilitans et determinans potentiam ad eliciendum talem cognitionem. » Jean de Saint-Thomas, *De fide*, I, 1, n° 2.

mêmes (1), dans l'ordre pratique aussi bien que dans l'ordre spéculatif. Invoquer la « lumière de l'intellect-agent » pour expliquer l'abstraction, passe encore, puisqu'en connaissant l'essence des choses, nous pénétrons vraiment le réel (*intus legere*). Mais la connaissance de foi s'accommode bien mal de cette image lumineuse! Assurément elle a son siège dans l'intelligence; elle la perfectionne dans son rôle propre, qui est de saisir le vrai (2). Et pourtant elle la laisse à tout jamais insatisfaite, parce que l'intelligence est faite pour voir, que sa proie est l'évidence et que, par hypothèse, elle ne trouve dans la foi qu'un objet inévident, « *non visum* ».

Quelle est donc au juste la nature de cette « lumière » qui donne la certitude sans donner l'évidence, qui procure l'assentiment sans lever l'hésitation (*assensus cum cogitatione*), qui nous fait adhérer mais non pas voir?

C'est le point crucial de la psychologie de la foi. Il faut, pour l'élucider, partir de la nature même des choses.

La lumière, dans le sujet, c'est, nous l'avons dit, une puissance spirituelle de synthèse qui l'adapte à l'objet intelligible. Mais en elle-même — qu'il s'agisse de la lumière de la raison ou de la foi ou de la gloire — elle est une participation créée de la lumière divine. Si Dieu peut être dit « lumière », c'est précisément parce qu'en Lui la synthèse du sujet et de l'Objet est parfaite. Si nous voulons donc comprendre ce qu'est notre connaissance de foi, c'est à l'intellection divine qu'il nous faut recourir.

Dieu est Esprit, et souverainement immatériel. Infiniment intelligible et intelligent, il est seul à pouvoir se comprendre pleinement, puisqu'il est seul l'intelligence infinie (3). Et si la vérité consiste formellement dans l'a-

(1) « Aliquid potest dici per se notum... quia per nihil aliud in ejus notitiam devenitur, sicut dicuntur prima principia per se nota. » II*, q. 87, a. 1, ad 1.

(2) « Fides perficit rationem in se consideratam, prout est speculativa veri. » *De Ver.*, XIV, 5, 11*.

(3) Cf. Gardeil, *Structure de l'âme*, I, pp. 380 ss.

déquation du sujet et de l'objet, il sera la Vérité même subsistante, puisqu'en lui intelligence et intelligible sont identiques. Sa connaissance sera donc la plus certaine qui soit : supposer l'erreur en Dieu, c'est détruire son être même.

Il en va tout autrement dans l'intellection créée. L'intelligence n'est pas son intelligible : elle le devient seulement de façon relative, grâce à la similitude de l'objet (*species*), et dans la mesure où elle est actuée par elle. C'est ce rapport de similitude qui définit la vérité (1), et l'erreur vient précisément de l'écart qui sépare l'objet immanent et l'objet extérieur de l'intellection.

On comprend dès lors la certitude de notre foi : Si l'erreur est métaphysiquement impossible en Dieu, elle le sera également dans la connaissance humaine qui aura pour objet la Vérité divine. C'est le cas de la vision béatifique, où cette vérité est immédiatement perçue, c'est aussi le cas — qui seul nous importe ici — de la foi, où la vérité divine nous est révélée. Elle exclut toute erreur, parce qu'elle connaît Dieu par Dieu, parce qu'elle a pour objet « *quod* » la Vérité divine subsistante, « *in essendo* », et pour objet « *quo* » cette même vérité divine révélante, « *in dicendo* (2) » : l'essence divine, en définitive, sous son aspect de vérité révélante (3), joue à la fois le rôle de *species quod* et de *species quo*. Elle est identique à elle-

(1) Car si l'objet possédé à l'état immanent, intentionnel, par notre faculté intellectuelle est semblable à l'objet tel qu'il est en lui-même, entitativement, nous avons la vérité. Il y a erreur, au contraire, dans la mesure où, croyant avoir cette similitude, notre intelligence ne la possède pas. La Vérité est dans le jugement fondé sur la similitude.

(2) Car Dieu est à la fois vérité première subsistante, vérité formelle et vérité révélante : « *Veritas in essendo, in cognoscendo, in dicendo.* » Cf. Jean de Saint-Thomas, *De fide*, I, 1, n° 4.

(3) La vérité révélante elle-même s'offre à nous sous deux aspects : elle révèle activement, comme cause efficiente. Elle révèle formellement, en infusant la lumière qui nous fera donner notre assentiment : *ut ratio assentiendi.* Jean de Saint-Thomas, *ibid.*

même : aucune erreur n'est donc possible. D'où la certitude de la foi.

Il nous faut cependant, par delà ces formules métaphysiques, rechercher le mécanisme psychologique réel qui se cache derrière ce jeu de « *species* » : Comment notre pauvre esprit humain peut-il avoir part à la connaissance de Dieu? N'est-ce pas une chimère?

Que cela soit concevable dans la vision béatifique, je l'accorde. C'est Dieu, la pensée subsistante, qui termine immédiatement notre puissance intellectuelle, sans qu'aucune similitude — nécessairement défaillante — s'entremette. C'est l'essence divine elle-même qui est le terme vivant de notre acte d'intellection. C'est une illumination intérieure, un envahissement de notre être, une « descente de Dieu » en nous, un « arrivage ontologique », une communion la plus intime, qui s'accordent avec ce que nous pouvons savoir de Dieu, qui est Esprit.

Mais la foi catholique n'est pas cela! Elle est une connaissance intellectuelle. Elle adhère à des vérités révélées et à des dogmes qui les expliciteut. Autant de formules qui emprisonnent le divin (1). Comment nous permettent-elles de rejoindre le sentiment religieux, d'appréhender Dieu vitalement, sans erreur, alors surtout qu'elles restent inintelligibles en elles-mêmes?

Au vrai, bien loin que ce soit impossible, il est éminemment convenable que Dieu se manifeste à nous et que nous adhérions à lui par la foi. Quelques observations prises tant de la nature divine que de la nature humaine suffiront à l'établir.

Dieu, avons-nous dit, est souverainement intelligible

(1) « Ce qui est fini, c'est, semble-t-il, ce Dieu même où il faut tendre. Ce qui est infini, c'est l'aspiration du cœur... » Blondel, *L'Action*, p. 361.

Et de même René Schwob, p. 182 : « ... Il est impossible de réduire l'éternité à un fait temporel et de contrôler par un acte déterminé le mystère de l'infini... »

et dépasse infiniment la capacité de notre esprit, qui est au degré le plus infime des intelligences. Pour se mettre à notre portée, lui, la Vérité première subsistante, se révèle sous un mode conforme à notre faiblesse : « *ad modum cognoscentis* ». Le Verbe qu'il prononce éternellement, il le morcellera, il l'émiettera en des paroles humaines que l'intelligence de l'homme puisse saisir. Ainsi les paroles de l'Écriture, les formules dogmatiques qui en précisent le sens, ne sont que la vérité même de Dieu, fragmentée, humiliée, voilée pour ne pas nous aveugler.

Mais à l'objet de connaissance, il faut une puissance correspondante, qui y soit adaptée. Pour percevoir l'intelligible divin ainsi humanisé, il faut que notre intelligence humaine soit comme divinisée. C'est le rôle de la lumière de foi, puissance surnaturelle accordée au sujet pour lui permettre d'opérer la synthèse avec l'objet proposé.

Qu'une telle lumière puisse exister en nous, c'est ce qu'il est aisé de montrer en nous plaçant non plus au point de vue de la sagesse divine, mais au point de vue de la nature humaine, « *ex parte subjecti* ».

C'est un fait que l'intelligence tend naturellement à l'être universel. Elle peut donc avoir part à l'intelligence divine, pourvu que ce soit à sa mesure de puissance créée, sous un mode fini. Elle est « capable de participer formellement l'intelligence de Dieu, sous la forme d'une énergie surajoutée à sa nature, qui lui permettra de tendre efficacement vers la vision divine » (1). D'autre part, l'intelligibilité de Dieu ne lui répugne pas, mais seulement qu'elle soit infinie. Or, nous le savons, Dieu s'offre à elle sous un mode intelligible fini. Il y a donc corrélation, harmonie entre notre intelligence renforcée par la lumière divine et l'objet à connaître, qui voile son excessive clarté.

(1) Gardeil, *Structure*.

Ainsi nous apparaît comme possible et conforme à notre nature intellectuelle une participation à la connaissance divine elle-même par la foi, participation analogique, finie, bien réelle cependant. « L'acte de foi participe analogiquement à l'opération divine elle-même. La vertu de foi participe à l'intelligence divine sous la raison de principe prochain de cette opération. La grâce enfin, sous la raison de principe radical et constitutif de la nature divine (1). » (Remarquons en passant que, dans la foi informe, la grâce sanctifiante est remplacée par la « *pia affectio* » et par des grâces actuelles.)

Cette analyse — un peu austère dans sa brièveté — n'avait qu'un but : nous montrer que la lumière de foi — rayon de l'intelligence divine — a sa place tout indiquée dans l'âme humaine, âme intellectuelle que la puissance obédientielle « ouvre à tous les perfectionnements de l'intelligence qui ne répugnent pas à l'intellectualité ».

Si la structure de notre âme suggère la convenance d'une telle lumière, les tendances les plus profondes de notre être plaident encore plus puissamment en sa faveur.

L'observation nous apprend, en effet, que toutes les créatures ont, à côté de leur activité naturelle, une activité reçue d'une nature supérieure. La nature inorganique s'élève dans la plante aux opérations supérieures de la vie végétative; la matière organique à son tour atteint dans l'animal à la vie sensitive; l'animal a la vie raisonnable dans l'homme. Que peut-il advenir à l'homme lui-même? Il a déjà avec Dieu un rapport naturel par sa connaissance de l'universel. Seul donc l'ordre surnaturel peut lui advenir de surcroît. Ce que le monde physique est au monde spirituel, le monde spirituel l'est au monde surnaturel. Il est donc d'une haute convenance de

(1) Cf. Gardeil, *Structure*, I, p. 390, et Jean de Saint-Thomas, *I^a II^ae*, q. 110, D. 22, A. 10.

placer en l'homme une aptitude au surnaturel, et ce dans tout ce qui le fait homme : intelligence et volonté. N'est-ce pas déjà le signe que la Révélation répond à des tendances subjectives de la raison et que la lumière de foi est, pour ainsi dire, dans l'ordre des choses? Et ce signe ne devient-il pas une véritable preuve dans l'hypothèse d'un surnaturel connu, révélé, agissant?

Dès lors, résumant notre analyse, nous sommes à même de retracer le rôle de la lumière de foi :

D'une part, la foi est une connaissance intentionnelle; Dieu se révèle à nous sous des signes sensibles : le donné révélé, qui nous livre la vérité première sous un mode fini et obscur (1).

D'autre part, pour suppléer à l'inévidence de ces vérités de foi, pour saisir, à travers ces écrans, tamisant l'aveuglante lumière divine, que sont les concepts de foi, le sens divin qui s'y dérobe, un secours surnaturel est requis. Ce secours est un rayon de l'intelligence divine, et c'est proprement la lumière de foi.

De la rencontre de ces deux participations de la même vérité divine (envisagée du côté de l'objet et du côté du sujet) naît la connaissance de foi. L'union des deux éléments y est requise, comme l'homme est lui-même union de la matière et de l'immatériel, du corps et de l'âme. Supprimer l'un d'eux, c'est détruire la notion même de notre foi catholique.

On voit combien fausse est l'opposition que l'on fait trop souvent entre dogme et sentiment religieux, intellectualisme et volontarisme, religion et théologie, symbole et réalité spirituelle,... etc..., ou, pour user de termes techniques, entre la « *determinatio credibilium* » et

(1) « Le rayon de la révélation divine nous parvient selon le mode propre à notre nature. En effet, bien que la révélation nous élève à la connaissance de choses qui, sans elle, nous resteraient inconnues, elle ne nous les fait pas connaître autrement que par des signes sensibles. » *In Boet. de Trin.*, q. 6, a. 3.

l' « *habitus infusus* ». Loin d'être hétérogènes, ce sont des éléments complémentaires. Saint Thomas nous l'enseigne expressément : « La foi vient principalement d'une lumière infuse, qui nous est communiquée au baptême. Quant à sa détermination, elle vient de l'enseignement (1). » Collaboration aussi nécessaire que, dans l'ordre naturel, celle de l'intellect-agent et des réalités matérielles pour la connaissance des premiers principes. L'intellect-agent, en se portant sur le donné sensible, nous donne une connaissance immédiate, directe des premiers principes. Nous ne les acquérons pas, ils ne résultent pas d'un raisonnement : ils naissent comme naturellement (2). Dès que notre intelligence a extrait du monde sensible certains concepts, elle affirme entre eux des relations nécessaires qui s'imposent immédiatement, avec une nécessité telle que nous ne pouvons les rejeter qu'en nous refusant à penser. De même la lumière de foi, en se portant sur le donné révélé, nous communique une certitude profonde, irréductible à tout raisonnement et qui s'impose par elle-même.

Ce parallèle se retrouve fréquemment chez saint Thomas. « La lumière de foi, qui est l'habitus de foi, manifeste les articles, comme la lumière de l'intellect-agent manifeste les principes naturellement connus (3). » Et ailleurs : « De même que la connaissance des principes nous vient des sens, bien que la lumière qui les dégage nous soit innée, de même la foi nous vient des choses que

(1) « Fides principaliter est ex infusione, et quantum ad hoc per baptismum datur; sed quantum ad determinationem suam est ex auditu, et sic homo ad fidem per catechismum instruitur. » *IV Sent.*, D. 4, q. 2, a. 2, sol. 3, ad 1.

Et encore : « Fides... non potest exire in actum nisi aliquid determinate et explicite cognoscendo... » *III Sent.*, D. 25, q. 1, a. 1, sol. 1, ad 3, et *II*ª *II*ªᵉ, VIII, 6, c.

(2) « Advenit quasi per naturam. » *IV Metaph.*, nº 599.

Et : « ... quasi ut naturaliter cognoscuntur, et non per acquisitionem. »

(3) *III Sent.*, D. 23, q. 2, 1, IIª.

nous entendons, bien que l'habitus de foi soit infus (1). » Enfin c'est une doctrine constante chez lui que les articles de foi jouent dans notre connaissance surnaturelle le rôle des premiers principes dans notre connaissance naturelle. Comment cela se pourrait-il, si la lumière de foi ne venait nous assurer de leur certitude?

Ainsi la vérité première n'est pas seulement l'objet de notre foi, mais aussi la cause même de notre croyance. Notre connaissance de foi est à elle-même sa propre justification, tout comme les premiers principes se justifient par eux-mêmes dans notre connaissance rationnelle (2). Car dans les deux cas, un rayon de l'intelligence divine vient nous illuminer (3).

Certes, il y a là quelque chose de mystérieux, qui nous échappe. Mais c'est le mystère même de la lumière. Sans elle, tout paraît inerte et mort. Que serait pour nous le monde matériel sans notre intelligence qui l'illumine en nous rendant intelligibles les essences? Que serait le donné révélé, qui est pourtant croyable actuellement de foi divine (*objectum quod*), sans la lumière de foi (*objectum quo*) qui l'actualise pour le croyant? (4) Ces formules de foi sont pour nous la vérité et la vie. Pour l'incroyant, elles ne sont rien. L'Acropole au soleil de midi est une

(1) *In Boet. de Trin.*, 3, 1, 4°. Cf. également : *Sent.*, Prologue, a. 1, 2°; 3, 2, 3°; 3, 3, 1°; — *Somme* : I^a, 1, 6, 3°; II^a II^ae, 2, 3, 2°; — *III Sent.*, 24, 1, 2, 1, 2°, et les textes cités par Guibert, *Bull. litt. ecclés.*, 1914, p. 458.

(2) « Proprium horum [primorum] principiorum est, quod non solum necesse est ea per se vera esse, sed etiam necesse est videri, quod per se sunt vera. » *I post Anal.*, 1, 19.

(3) « Perceptio divinae veritatis quae fit per rationem naturalem tendit, sicut in id cui innititur, in intellectum principiorum. Sed perceptio divinae veritatis quae est articulus, tendit in primam veritatem non solum sicut in finem vel objectum, sed sicut in id quod resolvitur sicut in causam suae credulitatis. » *III Sent.*, 25, 1, 1°, 4°, et *I post Anal.*, I, 19.

(4) Cf. Gardeil, *Revue Thomiste*, 1929, p. 75, note « Examen de conscience ».

vie intense et splendide. Qu'un nuage passe, c'est un amas de ruines, un froid de mort. Ainsi des articles de foi. Lettre morte pour les uns, ils sont pour les autres la certitude la plus haute, car « la lumière de foi est comme l'impression de la vérité première dans l'âme humaine. Elle ne peut nous induire en erreur ni nous tromper (1) ».

fr. Pierre Boisselot, O. P.

(1) *In Boet. de Trin.*, 3, 1, 4°.

Chronique d'Écriture Sainte

I. — Manuels

1. *Manuel d'études bibliques*, de MM. Lusseau et Collomb. T. II, *Les Livres historiques de l'A. T.* (1).
2. *Manuel d'Écriture Sainte*, du R. P. Renié, S. M. *Les Évangiles* (2).
3. *Studia Theologiae Biblicae Novi Testamenti : De conceptione virginali Jesu Christi*, du R. P. Vosté, O. P. (3).
4. *Histoire du Canon*, par le P. Lagrange (4).
5. *De historia canonis utriusque Testamenti*, du R. P. Zarb, O. P. (5).

(1) Abbé Lusseau, docteur ès sciences bibliques, professeur au Grand Séminaire de Luçon, et abbé Collomb, licencié ès sciences bibliques, professeur au Grand Séminaire de Versailles, *Manuel d'études bibliques*. Tome II, *Les livres historiques de l'A. T.* — Paris, Téqui, 1934. — 1 vol. in-8° de 1166 pp. — Prix : 60 fr.

(2) *Manuel d'Écriture Sainte*, par le R. P. J. Renié, S. M., docteur en théologie, professeur d'Écriture Sainte. Tome IV, *Les Évangiles*. — Paris, Vitte, 1934. — 1 vol. in-16 de 683 pp.

(3) *De Conceptione Virginali Jesu Christi* disseruit Fr. Jacobus-M. Vosté, O. P., S. Script. Doct. et S. Th. Mag., Consultor Pont. Commissionis Biblicae. Accedunt excursus : I, *De duplici genealogia*; II, *De fratribus Domini*. — Romae, Collegio Angelico, 1933. — Lib. it. 10.

(4) *Histoire ancienne du canon du Nouveau Testament*, par le R. P. M.-J. Lagrange. — Paris, Gabalda, 1933.

(5) *De historiacanonis utriusque testamenti* disseruit P. Seraphinus-M. Zarb, O. P., prof. introductionis in S. Scripturam. — Romae, Collegio Angelico, 1934. — 1 vol. in-8°, 567 pp. — Lib. it. 35.

6. *Les idées juives au temps de Notre-Seigneur*, du R. P. Bonsirven, S. J. (1).
7. *Critique textuelle du Nouveau Testament*, de M. l'abbé Vaganay (2).
8. *Le Village de la Vierge*, de Maurice Brillant (3).

MM. les abbés Lusseau et Colomb tiennent leur promesse. Ils nous offrent chaque année un nouveau tome du manuel d'études bibliques commencé avec tant de courage en 1930. A peine la partie consacrée au Nouveau Testament est-elle achevée qu'ils s'attaquent à l'Ancien Testament. Et nous voici déjà en possession d'une introduction complète aux livres historiques, Pentateuque y compris, en deux parties : la première, d'ordre critique, visant à procurer les *indications utiles à la lecture sérieuse de chacun des livres historiques*; la seconde, plutôt narrative, retraçant l'histoire du peuple d'Israël. Le volume comprend 1166 pages de format in-8° de texte serré.

Le but de ce manuel est de donner aux séminaristes des « opinions sûres, sages et éprouvées » en ne proposant que des arguments solides. Programme à faire hésiter les vétérans! MM. Lusseau et Collomb, qui sont encore jeunes, n'ont pas reculé devant la difficulté. A défaut d'une perfection à laquelle ils ne pouvaient raisonnablement prétendre, nous leur devons quelques résultats appréciables : un premier *status quaestionum*, un point de départ rigoureusement orthodoxe à des recherches personnelles, une bibliographie relativement abondante, où je m'étonne toutefois de ne point relever des noms aussi marquants que ceux des excellents exégètes catholiques allemands Heinisch et Junker.

Il n'est pas possible d'engager dans cette petite chronique la discussion approfondie d'un ouvrage qui prend position sur presque toutes les questions ayant trait à l'Ancien Testament. Je me bornerai à regretter de voir opposer, dans un

(1) J. Bonsirven, S. J., *Les idées juives au temps de Notre-Seigneur* (B.C.S.R.). — Paris, Bloud et Gay. — 1 vol. 220 pp. — Prix : 12 fr.

(2) L. Vaganay, professeur à la Faculté de théologie de Lyon, *Initiation à la critique textuelle néotestamentaire* (B. C. S. R.). — Paris, Bloud et Gay. — 1 vol. 188 pp. — Prix : 12 fr.

(3) Maurice Brillant, *Le Village de la Vierge*. — Paris, Spes, 1934.

ouvrage destiné à la formation des jeunes clercs, les épithètes de « thèse critique » et de « thèse catholique ». De soi, la critique est l'art d'arriver à la connaissance du vrai. A ce titre, nous devons avoir la fierté de revendiquer la critique biblique plus que n'importe qui. Une confusion même verbale entre la critique proprement dite et la mauvaise critique, aboutissant dans la pensée des lecteurs à la condamnation massive de l'une et de l'autre, contribuerait à entretenir un état d'esprit périlleux.

A l'inverse de MM. Lusseau et Collomb, le R. P. Renié poursuit le développement de son manuel en abordant le Nouveau Testament. La publication de ce volume a été retardée par diverses circonstances, parmi lesquelles l'auteur se plaît à signaler un voyage en Terre Sainte, qui lui a donné « cette vue directe des Lieux », que rien en effet ne saurait remplacer. De là, de bonnes illustrations qui inspireront sans doute à plus d'un lecteur le désir sinon le projet enviable d'un pèlerinage au pays de Notre-Seigneur.

La plus grande partie de l'ouvrage consiste dans un exposé suivi, autant que faire se peut d'après l'ordre chronologique, de la vie et de l'enseignement de Jésus. Le fil conducteur étant emprunté à saint Luc et à saint Jean, les lignes générales coïncident à peu près avec la synopse du P. Lagrange. Les épisodes évangéliques et les discours du Sauveur les plus importants au point de vue doctrinal sont traités avec plus d'ampleur. On observera en particulier le prologue de saint Jean, le discours sur la Montagne, le sermon sur le Pain de Vie, les paraboles du Lac. Nous sommes heureux de constater notre accord sur plusieurs points disputés : la durée de la vie publique de Jésus, limitée à deux ans et quelques mois; la date de la crucifixion en l'an 30; le recensement contemporain de la naissance de Jésus, antérieur à celui de Quirinus; le but des paraboles d'après la thèse de la miséricorde. En revanche, l'identification de Marie, sœur de la Vierge, avec la mère des fils de Zébédée présente peu de garanties. La localisation du palais de Caïphe au sanctuaire de St-Pierre-en-Gallicante s'écarte de la tradition archéologique la mieux éprouvée. La deuxième partie du discours après la Cène (*Jo.*, XV-XVII) se comprend mal comme un long monologue du Seigneur.

Le volume débute par une substantielle introduction à l'étude des Évangiles. On y trouvera notamment un bon exposé de la question synoptique, et des principales écoles de critique contemporaine. La confiance dont l'auteur a bien voulu m'honorer est flatteuse. Je l'en remercie cordialement.

La Constitution apostolique « *Deus Scientiarum Dominus* » prévoit pour les Facultés de Théologie catholique la création d'un cours de théologie du Nouveau Testament. Ce n'est pas que l'entente soit faite sur l'objet précis de cette science. Plusieurs conceptions continueront longtemps encore à s'affronter. A considérer les choses en soi, il semblerait que le point de vue historique dût prédominer. Dans ce cas, il s'agirait de reconstruire, dans sa cohérence interne, la doctrine des premiers représentants officiels de la doctrine chrétienne. On aboutirait ainsi à une théologie des Synoptiques, ou du Royaume de Dieu; à une théologie de saint Paul, ou de la Rédemption; à une théologie de saint Jean, ou de la Vie Nouvelle. Un tel enseignement serait l'achèvement normal du cours d'exégèse. Il aiderait les étudiants à situer dans une juste perspective les lignes maîtresses de la vérité révélée.

Cette méthode, la plus séduisante, est la seule qui soit vraiment scientifique. Mais est-elle réalisable dans les Facultés où les étudiants doivent mener de front la préparation à leur doctorat et leur première initiation aux disciplines variées que comporte le vaste programme des études théologiques? (1) Le R. P. Vosté ne le pense pas. S'inspirant de considérations pratiques, auxquelles sa longue expérience l'a familiarisé, il propose comme point de départ, non point ce qui est premier dans le temps, mais ce qui est premier dans l'esprit de ses jeunes théologiens, à savoir les grandes thèses de la théologie. Le cours viserait à établir les fondements scripturaires des dogmes de la foi, à les défendre contre les attaques de la critique rationaliste, à les mettre en rapport avec les développements de la tradition patristique.

(1) Ce n'est point le cas de la Faculté de théologie de Louvain où les étudiants ne sont admis qu'après avoir suivi le cycle régulier du Grand Séminaire.

Le présent volume, — premier d'une série qui, à en juger par l'activité exemplaire du P. Vosté, se poursuivra rapidement, — est l'application de ce plan. Le dogme de la conception virginale de Jésus y est présenté sous les différents aspects qui viennent d'être signalés : exégèse des textes parallèles de saint Matthieu et de saint Luc, critique des interprétations rationalisantes, présentation des principaux documents de la foi primitive. Deux excursus consacrés aux questions connexes des généalogies et des frères du Seigneur complètent le traité. Chaque section est accompagnée d'une bibliographie soigneusement tenue à jour (1). Du commencement à la fin, s'affirment une fois de plus les qualités de clarté et de sérieuse information auxquelles le R. P. Vosté nous a habitués.

L'Église tient pour divinement inspirés vingt-sept écrits du Nouveau Testament. Comment en est-elle venue à constituer ce recueil strictement limité? C'est à quoi répondent les historiens du canon néotestamentaire, et en dernier lieu le R. P. Lagrange dans un livre où abondent les apercus originaux.

Le problème divise catholiques et protestants. Ces derniers nous reprochent de faire la mesure trop large, sinon de prêter confiance à une création purement artificielle. En face d'eux, l'Église maintient ses prétentions. Elle n'a rien inventé, rien créé. Son rôle s'est borné à mettre en lumière et à proclamer officiellement une vérité contenue dans le dépôt de la Révélation. Puisqu'elle s'autorise du magistère infaillible, cette affirmation est théologiquement irrécusable. On voudrait savoir cependant comment le caractère sacré de nos vingt-sept livres s'est manifesté au départ de la tradition, et de quelle façon l'Église en a eu conscience pendant le temps qui précède les définitions conciliaires.

La première question vise à proprement parler le *critère*

(1) Je me permettrai de signaler à propos des « Frères du Seigneur » l'opuscule de M. G.-M. de la Garenne, *Le problème des « Frères du Seigneur »* (Paris, Leroux, 1928), contenant un exposé détaillé de la question et une solution singulièrement hasardeuse. Comme celle-ci n'a convaincu personne, on pouvait la passer sous silence.

de canonicité. Le P. Lagrange la résout hardiment, contrairement à la plupart des théologiens, en invoquant l'apostolicité (directe ou indirecte) des écrits du Nouveau Testament. A défaut de preuves apodictiques, qu'il serait vain d'exiger en une matière où il faut se contenter d'indices et de conjectures, la théorie prend son point d'appui sur un fait qui en dit long : un évangile ou une épître doctrinale étaient *virtuellement* acceptés, à l'instar des livres de l'Ancien Testament, dès lors qu'ils provenaient d'un apôtre ou qu'ils se présentaient (tels Luc et Marc) sous la garantie apostolique. Dans ces conditions, l'état du problème se simplifie singulièrement. Car enfin il n'est que deux solutions possibles. Ou bien l'Église a dû recevoir une révélation directe portant sur chaque livre canonique en particulier. Et de ceci nous ne constatons aucune trace. Ou bien elle a appris en bloc que les écrits émanant des apôtres devaient être inspirés, à raison de leur valeur normatrice exceptionnelle. Il n'y avait plus alors qu'à déterminer quels étaient les lettres et les écrits reçus des apôtres. C'est ainsi que l'Église n'a cessé de procéder.

On serait mal venu d'objecter que s'il en a été de la sorte (la Révélation ayant été terminée à la mort du dernier apôtre), le canon scripturaire devait être décidément arrêté à la fin du premier siècle, et que les fluctuations de la tradition deviennent dès lors incompréhensibles. Ceux qui raisonneraient ainsi méconnaîtraient une distinction essentielle, que le P. Lagrange rappelle opportunément (p. 5). Il ne suffit pas qu'une vérité soit révélée pour que l'Église en ait aussitôt la conscience distincte. Bien que l'Immaculée Conception de la Sainte Vierge ait été révélée, on chercherait en vain dans la littérature patristique une formule équivalente à la définition de la bulle *Ineffabilis*. Des tâtonnements, des hésitations, voire des régressions partielles prouveraient que le caractère sacré de nos livres saints n'était pas encore explicitement reconnu, non point qu'il ne l'était pas confusément.

Mais de ceci il faut interroger l'histoire du Canon. D'après le P. Lagrange, elle se ramènerait à trois périodes. Pendant la première (jusqu'à la fin du premier siècle), l'Église reçoit comme régulateurs, et confusément (au moins dans la pratique) comme inspirés, tous les livres de notre recueil. Au

cours de la seconde (210-350), des doutes critiques surgissent de divers côtés au sujet de livres sur lesquels les avis sont partagés, ou dont on ne sait plus trop que penser. Vient enfin l'ère des promulgations officielles, aboutissant au décret du concile de Trente. Il résulterait de ce schéma simplifié que le travail progressif de l'Église n'a pas consisté à élever au rang d'Écriture Sainte des livres qui ne jouissaient pas encore de cette situation privilégiée. Mais les écrits des apôtre ayant été placés dès leur origine au-dessus de l'A.T., l'Église a résolu les doutes qui lui étaient proposés en faisant appel à sa tradition (p. 179).

Amenée par un examen pénétrant des principaux textes dont dépendait la solution, cette conclusion projette une vive lumière sur une question particulièrement embrouillée. Du moment que l'on ne prête pas au P. Lagrange des idées qui lui sont étrangères, en négligeant de distinguer, comme il le fait, connaissance explicite et croyance confuse du fait de l'inspiration, elle me paraît inattaquable. L'interprétation de certains témoignages sujets à discussion mise à part, les objections de fond qu'on voudrait lui opposer porteraient à faux.

En dehors des manuels d'introduction générale, il n'existait pas encore d'ouvrages catholiques consacrés à l'histoire du canon des deux Testaments. La question pourtant est d'importance. Elle intéresse au premier chef l'étude des normes de la foi. On saura gré au R. P. Zarb de lui avoir consacré un important ouvrage, contenant un exposé approfondi de l'argument de tradition, et des vues fort neuves sur la formation de la collection des livres inspirés.

Le P. Zarb s'accorde avec le P. Lagrange sur le critère d'apostolicité, qu'il met en parallèle avec l'origine prophétique des livres de l'Ancien Testament. D'un côté auraient été reconnus comme inspirés les écrits provenant des prophètes, de l'autre ceux qui venaient des apôtres. On aboutit ainsi à un système très cohérent, mais qui ne va pas sans soulever quelques difficultés. Attendons l'épreuve de la critique.

Impossible de bien comprendre l'Évangile sans connaître, au moins superficiellement, les idées professées par les compatriotes du Christ en matière religieuse. Il y a là un champ

de recherches que l'on défriche aujourd'hui avec d'autant plus d'application qu'il a été longtemps négligé. Par bonheur, les documents capables de nous renseigner sur la théologie juive à l'époque de Notre-Seigneur ne manquent pas. Plusieurs ouvrages de synthèse nous en ont déjà donné les principaux résultats. En français, nous possédions, dans la collection des « Études Bibliques », le *Judaïsme* du R. P. Lagrange. Le R. P. Bonsirven, S. J., qui depuis plusieurs années creuse dans le même sillon, nous promet à son tour un ouvrage important sur le judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ. Le petit volume qu'il vient de publier sous le titre : *Les idées juives au temps de Notre-Seigneur* en est abrégé avant la lettre. Mais écrit de main d'ouvrier, comme la plupart des volumes de l'excellente *Bibliothèque Catholique des Sciences Religieuses*, il suffit à expliquer les réactions que le message évangélique devait provoquer dans les âmes juives, et, par le fait même, à éclairer les origines chrétiennes. Le R. P. Bonsirven est parfaitement informé, et très sympathique à nos frères en Israël. On peut être assuré de ne trouver sous sa plume aucun jugement qui ne soit équitable et conforme à la plus pure charité.

Dans la même *Bibliothèque Catholique des Sciences Religieuses*, éditée à la librairie Bloud et Gay, M. l'abbé Vaganay fait paraître un élégant précis de critique textuelle du Nouveau Testament. Renouvelé par des découvertes récentes, dont le distingué professeur à la Faculté de Théologie de Lyon fait grand cas, le sujet méritait d'être mis à l'ordre du jour du grand public. C'est merveille de voir condenser en quelques deux cents pages tant de notions positives aussi exactes, et un énoncé si juste des règles qui doivent présider à la critique néotestamentaire. Je n'enlèverai rien aux mérites de l'auteur en signalant son adhésion habituelle aux principes de critique rationnelle proposés par le R. P. Lagrange en 1933, et qui serviront de base au manuel de critique textuelle, actuellement sous presse, auquel le vénéré maître de Jérusalem confiera bientôt le meilleur de sa longue expérience.

Les deux volumes du R. P. Bonsirven et de M. l'abbé Vaganay sont destinés aux laïcs qui désirent avoir de bonnes clar-

tés sur la religion. Je souhaiterais vivement qu'ils trouvent bon accueil dans les séminaires. Ils répondent à une partie importante du programme d'introduction à l'Écriture Sainte, sur laquelle on a le tort de glisser d'ordinaire trop légèrement. C'est en prenant goût à de telles initiations, conçues dans un esprit d'enseignement supérieur, que nos jeunes clercs acquerront la formation vraiment distinguée qui leur fera éviter l'inconvénient redoutable de se sentir moins solidement instruits en matière religieuse que les simples fidèles qu'ils sont appelés à éclairer.

M. Maurice Brillant rapporte de ses deux belles croisières (de *La Vie Catholique* et des *Nouvelles Littéraires*) un livre érudit et vivant, qui nous change heureusement de la littérature consacrée aux pèlerinages de Terre Sainte. Humaniste aimable, lecteur intrépide, observateur sagace toujours en éveil, et surtout chrétien convaincu, il réussit à équilibrer les éléments d'une juste vision de la Palestine en 1934. Son style ample, un peu tendu, surchargé de longues parenthèses, dévide l'écheveau des visions, réflexions, réminiscences, renseignements variés qui s'étaient embobinés, si l'on peut dire, dans son large cerveau. Nous lui devons ainsi une information abondante et de premier choix. La première partie du volume, réservée à la route de Nazareth, à partir des Cyclades et par Caïffa, sert de prétexte aux aperçus les plus divers sur la Palestine en général. La seconde nous conduit à travers les souvenirs du village de la Sainte Vierge. Rien n'y manque, ni la montagne de Jésus adolescent d'où la vue porte si loin sur la Galilée, ni l'humble jardin des Clarisses sanctifié par le passage du P. de Foucauld.

M. Maurice Brillant s'est révélé excellent guide de caravane. Son petit volume étendra désormais le champ de son influence.

C'est un parfait manuel d'initiation pratique à l'usage des pèlerins de Terre Sainte. Je n'en sais point de plus recommandable pour préparer un fructueux voyage au pays du Sauveur.

II. — Poésie biblique

1. *Poèmes de la Bible*, par le R. P. Condamin, S. J. (1).
2. *La Bible et les récits babyloniens*, par le R. P. Ch.-F. Jean (2).
3. *Le psaume vingt-deuxième*, par M. l'abbé E. Courte (3).

Le R. P. Condamin reste le partisan convaincu du système d'interprétation et de critique textuelle que l'on désigne habituellement sous le nom de théorie strophique. A son avis, les poèmes de la Bible se diviseraient régulièrement en groupes de vers nettement individualisés, combinés entre eux suivant la loi du parallélisme. A la strophe correspondrait l'antistrophe, de même qualité et de même structure. Dans certains cas, entre deux paires de strophes égales, apparaîtrait « la strophe intermédiaire », de facture spéciale. Le R. P. Condamin se défend d'être l'inventeur de cette théorie. Dans un chapitre spécial, consacré à l'histoire des recherches sur la métrique et la strophique hébraïque, il fait une large part aux devanciers qui lui ont ouvert la voie. Il y a là une mise au point précieuse.

Au regard de la critique textuelle, la théorie fournirait un moyen certain de rétablir nombre de textes défectueux. Toute transposition serait justifiée dès lors « qu'elle rétablit à la fois la suite du sens à l'endroit d'où le passage est enlevé et à l'endroit où il est mis, et que, du même coup, elle donne de part et d'autre des strophes symétriques par le nombre des vers et les répétitions de mots ».

(1) Albert Condamin, *Poèmes de la Bible*, avec une introduction sur la strophique hébraïque. — Paris, Beauchesne, 1933. — 1 vol. in-8° de 285 pp.

(2) *La Bible et les récits babyloniens*, par Charles-F. Jean, chargé de cours à l'École du Louvre. — Paris, Grasset, 1933. — 1 vol. in-16 de 347 pp. — Prix : 18 fr.

(3) *Le psaume vingt-deuxième* au point de vue ecdotique, exégétique de la forme, ainsi qu'au point de vue messianique et dans la Liturgie, par l'abbé Édouard Courte, licencié en théologie, officier d'Académie, curé de Loudrefing (Moselle). — Paris, Geuthner, 1933. — 1 vol. grand in-8° de 144 pp.

Pour que ce critère puisse jouer à coup sûr, il faudrait que l'existence de strophes rigoureusement égales fût dûment prouvée. C'est à quoi le R. P. Condamin s'était attaché autrefois, en appliquant sa théorie aux livres d'Isaïe et de Jérémie. Mais cette application nécessitait trop de corrections et de transpositions accidentelles pour être démonstrative. On nous présente aujourd'hui un florilège d'exemples glanés à travers la Bible, depuis Amos jusqu'à l'Ecclésiastique. Une première partie, la plus importante, contient un choix de poèmes dont le texte en bon ordre n'exige aucun remaniement. Viennent ensuite quelques pièces moins heureusement conservées, reconstituées à la faveur du système. Tant d'exemples réussiront-ils à remporter la partie? Je crains que non. Car la grosse objection que l'on a toujours formulée contre le système du R. P. Condamin ne paraît guère ébranlée. La « strophe intermédiaire » serait-elle autre chose qu'un moyen nécessaire pour sauvegarder l'égalité hypothétique des couplets?

Les lecteurs de *La Vie Spirituelle* me dispenseront d'insister. Mais, si la poésie biblique ne leur est pas indifférente, ils n'en estimeront pas moins la bonne fortune, qui leur échoit, de posséder, en même temps qu'une introduction générale à la prosodie hébraïque, un recueil de morceaux choisis, traduits avec autant de goût que de compétence, par un de nos meilleurs hébraïsants.

Sous le titre *La Bible et les récits babyloniens*, M. Charles-F. Jean nous donne, en réalité, un aperçu des littératures sumérienne et akkadienne, en relation avec la Bible. Les Sumériens sont ce peuple, d'origine incertaine, qui précéda les Sémites dans le bassin du Tigre et de l'Euphrate. Le nom d'Akkadien est généralement employé aujourd'hui pour désigner les populations mésopotamiennes de race sémitique. Sumériens et Akkadiens nous ont laissé des milliers et des milliers de tablettes, mises au jour au cours des campagnes de fouilles qui se sont succédé sans répit depuis près d'un siècle. Entre ces textes et la littérature de la Bible, les points de contact sont nombreux. Procédés de composition, genres littéraires, parallélisme poétique, sentiments et idées eux-mêmes accusent des ressemblances frappantes, qui se conçoivent aisément si l'on se rappelle que le peuple d'Israël

est une branche de la grande famille sémitique, détachée du groupe primitif mésopotamien. Faire connaître ces ressemblances, en rapprochant les pièces les plus caractéristiques, telle fut la première intention de l'auteur. Bien que les textes bibliques soient cités d'après la traduction de Crampon, l'ouvrage aide à mieux « comprendre des pages ou des passages bibliques qu'on entendait autrefois d'une manière trop étroite, faute de termes de comparaison ».

Un autre résultat, plus important encore, sera de faire sentir la différence d'inspirations, qui, malgré toutes les similitudes observées, situeront toujours la Bible à une place hors de pair. Les pensées et les sentiments de la Bible ont en propre d'être strictement monothéistes. Les auteurs sacrés n'envisagent le futur qu'en fonction de l'enseignement religieux et moral à inculquer à leurs contemporains. A la différence des voyants de l'antiquité païenne, ils ne cherchent pas à satisfaire une curiosité maladive en interrogeant le foie des victimes, les éclipses, les nuages ou les oiseaux. Mais ils tournent les espérances de leur peuple vers un âge d'or situé dans l'avenir; ils invitent à y tendre par une vie plus conforme à la volonté du Très-Haut.

La conclusion à laquelle nous conduit l'auteur est que les influences assyro-babyloniennes sont de pure forme. On lui a reproché de manquer de nuance et d'être un peu simpliste (A. B. dans *Rev. Bibl.*, 1934, p. 310). « Citer le monothéisme comme remède à tout ne suffit ni du point de vue théologique, ni du littéraire » (H. D. dans *Rev. Bénédictine*, 1934, p. 83).

En somme beaucoup d'éléments intéressants, qui permettront d'entrer en contact avec un monde d'idées et une littérature presque totalement ignorés du grand public. Mais mise en œuvre trop hâtive, et présentation trop touffue, où l'on éprouve quelque peine à trouver son chemin.

Les soucis de sa charge pastorale n'ont pas empêché M. l'abbé Courte, curé de Loudrefing (Moselle), de publier sur le psaume XXII une solide étude. Qu'on le considère en lui-même ou par rapport à la liturgie qui l'a mis en vedette, ce psaume XXII valait certes la peine d'être examiné à fond. M. l'abbé Courte le considère minutieusement, sous toutes les faces : critique textuelle, exégèse, prosodie, messianisme,

emploi liturgique. A en croire l'éditeur, il aurait voulu nous offrir un modèle d'interprétation exhaustive, dégagée de tout esprit de système. La conclusion de sa longue et savante enquête est d'ailleurs entièrement conforme aux données traditionnelles. D'origine davidique, le psaume est messianique au sens littéral ; il désigne directement la personne du Messie souffrant, parallèlement à la prophétie du *Serviteur de Jahvé* (Is., LII, 13-LIII, 12). Cette conclusion se fût imposée avec plus de force si elle n'avait été supposée dès le début du chapitre consacré à l'exégèse du morceau (p. 33). A propos de la prosodie, la théorie de la strophe alternante de Zenner-Condamin est reproduite avec faveur, sans toutefois recueillir une adhésion expresse.

III. — Vies de Jésus

1. *Jésus-Christ. Sa vie, sa doctrine, son œuvre,* du R. P. Ferdinand Prat, S.J. (1).
2. *La vie de Jésus dans le pays et le peuple d'Israël,* du Dr François-Michel Willam (2).

« Les vies de Jésus-Christ ne se comptent pas : qui voudrait en dresser la liste, rien que pour notre langue, serait bien sûr d'en omettre. Celles qui ont paru en France, dans ces derniers temps, sont de nature à satisfaire les goûts les plus divers et les esprits les plus exigeants. » Le R. P. Prat se défend de vouloir rivaliser avec elles, encore moins de les remplacer. Le public auquel il s'adresse n'est pourtant pas nouveau. C'est toujours « cette classe moyenne de lecteurs qui, possédant déjà une connaissance sérieuse de l'Évangile, ont le désir d'en apprendre un peu davantage ». Le fait est qu'on ne saurait trop écrire sur Notre-Seigneur et que les

(1) Ferdinand Prat, S. J., *Jésus-Christ. Sa vie, sa doctrine, son œuvre.* — 2 vol. in-8° de VIII-596 et de 594 pp. — Paris, Beauchesne, 1933. — Prix : 80 fr.

(2) Dr F.-M. Willam, *La vie de Jésus dans le pays et le peuple d'Israël.* Traduit de l'allemand par l'abbé M. Gautier. — Éditions Salvator, Mulhouse, et Casterman, Paris, 1934. — 1 vol. in-8° de 526 pp. Prix : 25 fr.

points de vue auxquels les auteurs se placent pour retracer sa vie diffèrent toujours un peu. C'est affaire de tempérament, de tournure d'esprit et de cœur. Vous pensiez le sujet épuisé, et vous vous apercevez qu'il était susceptible d'être encore traité suivant une formule nouvelle.

L'ouvrage du R. P. Prat comprend à la fois une Vie suivie de Jésus, ordonnée chronologiquement, et un exposé systématique des principaux problèmes historiques, doctrinaux, littéraires qui se posent à la lecture attentive de l'Évangile. C'est là ce qui le distingue, par exemple de *L'Évangile de Jésus-Christ* du P. Lagrange, de *La Vie et l'Enseignement de Jésus-Christ Notre-Seigneur* du P. Lebreton, de *Jésus-Christ* du P. de Grandmaison. La première partie, proprement historique se poursuit d'affilée, sans longueurs ni surcharges. De temps en temps, une note sommaire attire seulement l'attention sur un détail technique qui ne pouvait être abordé dans le texte. Mais de nombreux *excursus*, rejetés à la fin de chaque volume visent à satisfaire les lecteurs les plus exigeants. La méthode est excellente. Elle avait fait ses preuves dans *La Théologie de saint Paul*, en plaçant le R. P. Prat au premier rang des théologiens bibliques.

Je ne dirais que des banalités en m'étendant sur les mérites d'une œuvre que la qualité de l'auteur suffit à recommander hautement. Le R. P. Prat a fait le tour des opinions proposées par ses devanciers. Sa pensée est le fruit d'une sérieuse réflexion admirablement servie par la vieille expérience d'un bibliste averti. Les jugements auxquels il s'arrête ne manquent jamais de poids.

A titre purement documentaire voici quelques conclusions dispersées dans les deux volumes. Le Sauveur serait né en — 6, à l'époque d'un recensement dirigé par un collègue de Quirinus, peut-être Sentius Saturninus (I, 515); son ministère, qui est de deux ans et quelques mois, commence en 27 pour se terminer à la Pâque de l'année 29. Une ou deux expulsions des vendeurs du Temple, au début et à la fin de la vie publique (I, 189, n. 1). Les trois récits de la vocation des Apôtres se rapportent à un fait unique (I, 227). Les sections de saint Jean III, 16-21 ; 31-36, expriment les réflexions de l'évangéliste (I, 195 et 198 n.1). La multiplication des pains serait postérieure aux conflits provoqués par la guérison du paralytique de la Probatique (I, 567). A propos de ce miracle

le verset de saint Jean (v, 4) mentionnant l'ange de la piscine n'appartient pas au texte original ni probablement à la Vulgate telle qu'elle est sortie des mains de saint Jérôme (I, 403). Tout le discours sur le pain de vie, depuis le début, a trait à l'eucharistie (I, 393). Bien que la thèse de l'identification des trois Marie ne présente pas grand inconvénient pour « les prédicateurs que le sens littéral n'enchaîne pas », Marie de Magdala, qui peut être la pécheresse de Luc, III, 36-50, se distingue de Marie de Béthanie sœur de Lazare (II, 506). La deuxième partie du Discours après la Cène (Jo., XV, 1-XVI, 33) se comprend le mieux comme un recueil complémentaire, renfermant des enseignements antérieurs (II, 298). Quant à la prière de Jo., XVII, elle « peut s'appeler à juste titre *prière sacerdotale*, quoique l'idée même du sacrifice n'y soit guère qu'indiquée en passant (II, 311). Le prétoire et par suite le point de départ de la Voie Douloureuse doivent être localisés en toute confiance à l'Antonia ; les fouilles récentes pratiquées dans l'établissement des Dames de Sion viennent d'apporter à la solution de la question des éléments décisifs (II, 385, n. 2). La sœur de la Vierge, signalée au Calvaire, et Marie de Cléophas sont une même personne (II, 400, n. 1). Les mots *tunica succinxit se* de Jo., XXI, 9, s'entendent d'une espèce de sarrau que Pierre portait dans la barque au moment de l'apparition du Sauveur ; il le serre autour de ses reins pour nager plus à l'aise (II, 453, n. 2).

Une fois de plus, en dépit de quelques divergences inévitables, on constate que l'entente des exégètes catholiques continue à s'affirmer sur un grand nombre de points autrefois controversés.

Replacer la Vie de Jésus dans son cadre géographique, ethnique, social, historique, institutionnel, telle est l'idée directrice du beau livre de M. F.-M. Willam, dont M. l'abbé Gautier vient de nous offrir une traduction parfaite.

L'auteur n'a rien négligé de ce qui devait assurer le succès rapide et surprenant de son œuvre. Servi par sa connaissance réaliste du monde palestinien, il fait revivre avec une fraîcheur rarement égalée l'histoire humaine de Notre-Seigneur. Outre l'explication animée du texte évangélique, nous lui devons nombre d'aperçus sur des questions d'histoire et d'archéologie qui contribuent singulièrement à dégager la vraie

signification des paroles du divin Maître. D'excellentes illustrations, commentées de façon charmante, achèvent de nous rendre les Évangiles familiers et indispensables. Le profit que le lecteur de M. Willam recueillera certainement est de la même essence que celui d'un voyage bien conduit au pays du Christ. Rien ne saurait être plus élogieux.

IV. — La Personne de Jésus

1. *Jésus le Christ*, de M. Karl Adam (1).
2. *La Personne de Jésus*, du R. P. Pinard de la Boullaye, S.J. (2).

Le nouveau livre que nous offre M. Karl Adam est une réponse à la question de Dostoïevski : Un homme cultivé, un européen de nos jours peut-il encore croire, peut-il croire à la divinité de Jésus-Christ, Fils de Dieu?

« Jamais, fait remarquer l'auteur, en aucune période de l'histoire, l'abandon du Christ et du surnaturel en même temps que la divinisation de l'homme et de la nature n'ont été proclamés si haut, organisés avec tant d'audace, et poursuivis avec tant de barbare dureté, à l'aide de tant de forces soulevées et organisées. » Aussi M. Karl Adam ne se fait-il pas illusion. Il sait que le problème du Christ n'est point de ceux que l'on peut résoudre *pratiquement* en faisant appel à des arguments simplement techniques. C'est toute une mentalité qui est en jeu et qu'il s'agirait de réformer. Ces réflexions ont inspiré les deux premiers chapitres de l'ouvrage. L'attitude morale qu'il conviendrait d'avoir pour tendre avec succès au mystère chrétien y est analysée avec un vif sentiment des difficultés où se débat l'homme du XX^e^ siècle. Et c'eût été parfait, n'étaient quelques expressions, qui,

(1) Karl Adam, professeur à l'Université de Tubingue, *Jésus le Christ*, traduit de l'allemand par R. Richard, directeur du Séminaire Saint-Sulpice d'Issy. — Mulhouse, éditions Salvator, 1934. — 1 vol. in-16 de 367 pp.

(2) H. Pinard de la Boullaye, S. J., *La Personne de Jésus* (conférences de Notre-Dame de Paris, 1933). — Paris, éditions Spes, 1933, — 1 vol. in-16 de 262 pp. — Prix : 12 fr.

faute d'avoir été assez exactement mesurées, exposent à certaines méprises.

Vient ensuite une série d'études, dont l'ensemble forme un itinéraire à peu près complet vers le Christ de la foi. Au total, quatre étapes, au cours desquelles sont examinés la physionomie morale et spirituelle du Sauveur, sa vie intime, le témoignage qu'il rend à sa propre personne, et celui qui couronne son œuvre à la Résurrection. Cette marche est conduite de la façon la plus sûre. Malgré les broussailles de la critique où l'auteur nous fraie la voie, on avance en ligne droite. Le chapitre consacré à la Résurrection de Jésus passerait à bon droit pour un modèle du genre.

Mais ce qui caractérise le présent volume est moins la structure du plan que la manière très neuve, très avertie, très cordiale, avec laquelle ce plan est réalisé. Remarquablement informé des idées modernes, M. Karl Adam allie, à la perfection, l'analyse et la synthèse, le dialectique et l'émotion, la critique défensive et la science qui édifie. Ces qualités, qu'il est rare de voir réunies en un même auteur, justifient l'accueil enthousiaste que l'ouvrage vient de rencontrer en Allemagne et à l'étranger. Il compte parmi les plus denses et les mieux pensés que l'ancien professeur à l'Université de Tubingue nous ait donnés.

Le R. P. Pinard de la Boullaye terminait en 1932 sa démonstration développée de la divinité du Christ. Depuis lors, il s'attache à déterminer le sens et la portée des titres revendiqués par Jésus. Le carême de 1933 prélude à cette nouvelle série par une étude consacrée à la personne de Notre-Seigneur. Après deux conférences introductoires, sur les motifs et le mystère de l'Incarnation, quelques traits saillants de la physionomie de Jésus sont considérés avec une pieuse et cordiale attention. Nous sommes ainsi introduits dans l'intimité de Nazareth, et dans la familiarité de l'Apôtre de Dieu. La conduite du divin Maître en face de ses tentations, et son immense charité, tendre, généreuse, sainte, virile, universelle, servent de thème aux deux derniers entretiens.

On voit suffisamment par cette simple énumération que cette série de conférences, plus dégagées de discussions critiques et apologétiques, entre mieux que les précédentes dans le cadre de la lecture spirituelle. On en retirera l'im-

mense profit d'apprendre à connaître Notre-Seigneur en fonction de nos besoins actuels. Comme d'ordinaire, les notes dont l'édition définitive est enrichie, ajoutent beaucoup d'utiles éléments au texte primitif. Celles qui servent de supplément à la troisième conférence, sur l'artisan de Nazareth, visent dans le blanc les erreurs économiques et sociales dont nous souffrons si misérablement aujourd'hui. Elles justifient de façon saisissante la remarque de Taine, à la fin des *Origines de la France contemporaine* : « Les mœurs publiques et privées se dégradent... L'égoïsme brutal et calculateur reprend l'ascendant, la cruauté et la sensualité s'étalent, la société devient un coupe-gorge ou un mauvais lieu. Il n'y a que le vieil Évangile pour nous retenir sur notre pente fatale, pour enrayer le glissement insensible par lequel, incessamment et de tout son poids originel, notre race rétrograde vers ses bas-fonds. »

Fribourg.

Fr.-M. Braun, O. P.

« Eucharistia »

Un beau volume vient de sortir de chez Bloud et Gay. Après *Liturgia*,

voici *Eucharistia*, synthèse de tout ce qu'un chrétien éclairé doit connaître du mystère du salut. Une étude exégétique de J. Coopens sur l'institution de l'Eucharistie fait une critique serrée des textes évangéliques et répond brièvement mais avec une précision très satisfaisante aux critiques « indépendantes ». C'est le chanoine Bardy qui retrace l'histoire du dogme, depuis les Pères apostoliques jusqu'aux plus modernes discussions théologiques (P. de la Taille, M. Lepin, M. Masure). Résumé inévitablement schématique, qui tient du dictionnaire plus que d'un exposé doctrinal, mais qui, pour les fidèles ignorants des vicissitudes de leur foi, sera une utile révélation.

L'exposé doctrinal avait été confié au P. de la Taille. Ce

n'est pas sans émotion qu'on lit ces pages qui furent sans doute parmi les dernières qu'écrivit le grand théologien. Il affirmait en conclusion de ses explications sur la Transsubstantiation que « le salut n'est pas suspendu à l'intelligence de ces choses, mais plutôt au parti que, par la ferveur de la charité, nous tirons des vérités de foi qu'elles cherchent à illustrer et sauvegarder. On comprend mieux tout le nécessaire, quand on regarde avec un cœur purifié par l'amour ».

La dogmatique eucharistique chez les non-catholiques est exposée succinctement par l'abbé Dedieu pour les réformés, par l'abbé Constant pour les Anglicans, par le P. Salaville pour les Églises orientales.

Une quatrième partie retrace la piété eucharistique dans son histoire et sa doctrine. Relevons-y tout spécialement les quelques pages si nourries de théologie que le P. Joret consacre à la piété eucharistique.

Un ensemble sur le droit canon et la liturgie, un exposé apologétique de l'Eucharistie et enfin une excellente étude historique sur « les lettres et les arts au service de l'Eucharistie » complètent fort heureusement cette belle synthèse, qui rendra d'éminents services à beaucoup de chrétiens et même de prêtres.

« Une grande faim a saisi notre temps et ne cessera plus, on l'espère, de le tourmenter, la belle faim de l'Hostie — une faim aussi exigeante que l'autre et qui, s'étant une fois installée dans l'âme, renaît tous les matins, inexorable. »

C'est Maurice Brillant qui présente en ces termes ce beau livre, qui servira sans aucun doute, comme il le souhaite, à « éveiller partout cette grande faim, semer la divine épidémie de l'amour, en couvrir l'univers ».

P. B.

Le Gérant : E. Aubin. Imp. E. Aubin et Fils. — Ligugé (Vienne).